العقل العربي والإبداع

الدكتور

حسام محيى الدين الألوسي

أستاذ الفلسفة وتأريخها

كلية الآداب- جامعة بغداد

دار الخلود للتراث

٤٢ سوق الكتاب الجديد بالعتبة – القاهرة

٠١٨١٦٠٧١٨٥ - ٢٥٩١٩٧٢٦

الكتـــــاب	:	**العقل العربى والإبداع**
المؤلـــــف	:	د. حسام محيى الدين الألوسي
الناشـــــر	:	دار الخلود للتراث
المقـــاس	:	١٥ X ٢١
عدد الصفحات	:	٢٦٤
رقم الإيـداع	:	٢٠٠٧/٢٦٩٤٨

الإخراج الفنى وتصميم الغلاف والطباعة : **مطبعة التقوى**

▪ **جمال خليفة 0122777965**

دار الخلود للتراث

٤٢ سوق الكتاب الجديد بالعتبة - القاهرة

☎ ٢٥٩١٩٧٢٦ - فاكس ٠١٨١٦٠٧١٨٥

dar_alkholoud@yahoo.com



مُقدِّمة

شاع بين بعض الدارسين وهم كثر أن عقلنا العربى مهمل ، لا يستطيع أن يبدع فلسفة لا فى الماضي الكلاسيكي ، وفترات ازدهار الحضارة العربية الإسلامية ، ولا فى حاضرة وتنوعت الأسباب والتفسيرات ، فى نظرات استشراقية قديمة ، إبان القرن التاسع عشر وأول العشرين ، تقوم على أن هذا العقل صحراوي ذرى، لا يؤمن بالسببية الطبيعية ، وخرافي وفوضوى ، وتوكلى ، أن كل ما قدمه ما يسمى فلسفة هو تكرار لفلسفة اليونان ، وفى نظرات ذوى اتجاه إسلامي منغلق اعتبروا التفلسف كفراً ، والشريعة كافية فحكموا بأن الفلسفة عندنا فى الماضي رومية يونانية لا صلة لها بالتكوين العقلي والنفسي والقيمي العربي .

ومن مدع أن التفلسف لم يثمر عندنا ثمرات أصيلة ، لأن روح الإسلام هى ضد التفلسف ثم من قائل بأن مرجعيات محددة كالنص ، وقياس الغائب على الشاهد وسيطرة الفكر الديني ، وعقلية العربي الذرية الصحراوية ، ودخول الغنوص الشرقي والفارسي الخ ، هذه مجتمعة عند هذا الفريق جعلت فلسفتنا فى الماضي قراءة لليونان ، وهى كذلك اليوم قراءة لفلسفة الغرب ، بلا إبداع إياً بذكر .

هذا الكتاب وعبر عقود من الزمان يتناول ، مناقشة لهذه النظريات والنظريات موضحاً فى حقول عديدة فى الفلسفة والمنطق ، وأصول الفقه وعلم الكلام وفى التصوف الاشراقى وفى المنهج الاستقرائي العلمي عند علمائنا المشهورين فى الماضي، ومن خلال علوم متعددة فى الجغرافية والتاريخ وفلسفة التاريخ وفى المنهج وسواها قدم إبداعاً ، على أسس قوية وليس مجرد إدعاء ومقابلة الفرية بفرية مماثلة .

ثم التفت إلى مشكلة ما زالت المؤتمرات الفلسفية العربية ومنذ عقود تعالجها ، ومنها المؤتمر الفلسفي الذي عقد في القاهرة العام الماضي بمناسبة اليوبيل الماسي للجمعية الفلسفية المصرية ، والذي شارك فيه الباحث بموضوع " الإبداع الفلسفي في مائة عام " وبعد انتهاء المؤتمر طورت الأطروحات ، من خلال دراسة مفصلة جامعة لآراء معظم الناظرين لهذه المشكلة من المهتمين بالفلسفة وبالعقل العربي ، ومن خلال منهجية معينة نراها ، بحيث أصبح بإمكان القارئ أن يلم بأطراف المشكلة وتعددية الطروح حولها ، وربما سيوافقنا فيما انتهينا إليه من أمر وجود الإبداع الفلسفي أم عدم وجوده ، والأسباب في الحالتين والحلول آملين أن يقدم هذا الكتاب إنصافاً موضوعياً لعقلنا الفلسفي قديماً وحديثاً .

المؤلف

حسام الدين الألوسي

٢٠٠٧/٥/١٢

القسم الأول

تجليات العقل في التراث العربي الكلاسيكي

تجليات العقل في التراث العربي الكلاسيكي

معنى التراث ومعنى الفكر المراد هنا :

سأكون فى منتهى الوضوح بالنسبة لما أريده بالتراث والفكر ، وابتداء أرى أن التراث كلمة تشمل الدين الإسلامي وتشمل نشاطات وممارسات عديدة أخرى ، فالتراث كلمة واسعة ، معنى ودلالة ، وسيتضح من خلال العرض لنشاطات ومجالات الفكر العربي صدق هذا التحديد أو التعريف. فأنا كما سيتضح - أرى أن العقل العربي – بمعنى غير بايولوجى – اعتبر الدين والنص أحد روافده ، لا كلها ، وبمعنى يختلف حسب كل طائفة ، فقيه ، متكلم ، فيلسوف ، صوفي ، مؤرخ ، عالم ، الخ ، بدرجة هذا الاعتبار أو الرفد .

وإذا كنت أحسم هذا بهذا القطع ، فهناك اعتبارات عند البعض لرؤيتهم أن الدين جزء من التراث لا كله ، فمثلاً يرى الدكتور عبده بدوى "أن الجانب العميق والذكي من التراث الحقيقي قد تكون داخل حضارة الإسلام الموارة المتجددة ... ولكن لا يمكن أن يكون الإسلام نفسه" ، وحجته هو لا زمانية السماوي "الذى يستعصى عن أن يكون تراثاً كالبردية ، والحضرية ، والمعلقة ، المقربضات والموشحات .. إن هذا الجانب السماوي سيظل الثابت المصفى على الرغم من أن نظرة بعض الناس ستتعدد حوله ، وعلى الرغم من أن أعناق النصوص ستلوى فى عدد من العصور" ، ولكن سيبقى فارق فيه ما بين ما هو الهي وما هو إنساني ... "الإسلام عقيدة شاملة كاملة ، وليس مذهبا أو فلسفة أو نظرية أو وجهة نظر خاصة .. إن ما نريد أن نؤكده هو الابتعاد بالعقيدة عن أن تكون تراثاً ، أو مرحلة تعبرها الإنسانية. إن الإسلام خارج أساساً عن "التمرحل" أو ما يسمى عادة "مراحل التطور" .

وهناك من يرى أن يقصر التراث على التراث الديني الإسلامي [1] وحده .

لماذا نعتبر التراث شاملا للدين ، والنص من جهة ولتجليات فكرية عديدة جداً ، سنوضحها فى هذا البحث ؟ ذلك أمر مرتبط بمعنى الفكر فى تراثنا ، والحدود التى نحده بها . وهذا يجرني إلى توضيح معنى "فكر" وفكر فى التراث ، أي النشاط الفكري البشري ، هذا النشاط الذى يتعامل مع النص الديني مرة ، ويقدم إبداعاته البشرية ضمن المرحلة التى ظهر فيها مرات عديدة أخرى .

إن الفكر الذى نتحدث عنه فى هذا البحث – وكما فعلنا فى مناسبات [2] عدة سابقة ، هو الفكر العربي في كل ميادينه ، ليس فقط الذى يدور حول الدين الإسلامي بتشريعاته واعتقاداته ، بل هو إلى ذلك ، كل نشاط العقول التى عاشت منذ مجئ الإسلام وطيلة فترة الازدهار التاريخية الأولى عبر القرون الخمسة أو الستة الأولى الهجرية .

والفكر محدد عندي هنا بمعنى الفاعلية أو الوظيفية ومجموعة التجارب الإنسانية المتراكمة وكل فاعلية يقوم بها الإنسان بوعي للوصول إلى معرفة وسلوك عملي [3] وصناعات وغير ذلك من مجالات بشرية تشمل منظومة المذاهب والنظريات فى الفقه وأصوله وعلم الكلام والفلسفة والعلوم الإنسانية والعلوم البحتة وكل نشاط بشري غير مشار إليه هنا .

---

[1] عبده بدوى : حضارتنا بين العراقة والتفتح ، دار قباء ، القاهرة ، ١٩٩٩ ، ص ٦٢ – ٦٦ .

[2] مثلاً : كتابنا الفلسفة والإنسان ، بغداد ، ١٩٩٠ وبحثنا "إشكالية العقلانية فى الفكر العربى ضمن : قضايا إشكالية فى الفكر العربى المعاصر ، ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، المجمع العلمى العراقي ، ١٩٩٠ ، وبحثنا : مظاهر ونماذج من العقل والعقلانية فى الفكر العربى الإسلامي – فترة ازدهاره - ، ضمن مكانة العقل فى الفكر العربى ، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٦ ، المجمع العلمى العراقي .

[3] هذا هو تحديد التوحيدي والرازي الطبيب ، فى "المقابسات" للأول ، ص ١٢١ ، ورسائل فلسفية "للرازي" ، كتاب الطب الروحاني ، ص ١٧ – ١٩ ، والنصوص كاملة فى بحثنا – السابق – مظاهر ونماذج ، ص ٨٤ – ٨٦ .

وثمة أطروحة كبرى أساس ، أتبناها فى هذا البحث وفي كتاباتي السابقة مفادها أن العقل العربي في هذه الفترة هو المنتج لهذه الحضارة العربية الإسلامية الخصبة المتعددة الأوجه والدافقة بالتيارات والمذاهب والعلوم والصناعات ، ومع وجود النصوص الدينية ، استمر الفكر العربي فعالاً ، وقد استعان بالنصوص الدينية أو وضعها فى حسابه أحياناً، لكنه اجتهد فى فهمها ، واجتهد فى التوفيق معها حينا فى مجالات محددة ، واجتهد فى تلمس حلول ومواقف تقترب أو تبتعد عنها ، فى الفقه وعلم الكلام والفلسفة ومجالات المعرفة والحياة وفى المجالات التى تتأثر بالمستجدات ، من خلال تجدد الواقع ، أو الاتصال بالثقافات المختلفة ،وفى مجالات عديدة كان الفكر العربي يجول بحرية وبلا حساب ولا رقيب ، خصوصاً فى العلوم الطبيعية ، والتطبيقية ، والحرف ، والعمران ، والإدارة وغيرها .

ليس معنى هذا أن هذه الحرية كانت مطلقة أو متوافرة دائماً ، ففي محاضرة سابقة بعنوان " إشكالية العقلانية فى الفكر العربي " أكدت ظهور بنية تاريخية تتصف بالوثوقية والدوكما والإطلاقية ضاغطة على النشاط العقلي العربي ، وإذن فنحن أمام شبه تناقض بين ما نقوله هنا وبين ذلك البحث ، والصحيح أنني لا أجد فى ذلك هذا الشيء ، ذلك أن الفترة الحضارية العربية الإسلامية خلال فترة القرون الست أو السبع الأولى ، كانت فترات ، والحضارة حضارات ، والفكر ، مجموع أفكار أو عقلانيات [١]، وهى مرت بمراحل ازدهار ، ومراحل إعاقة ، وكانت الأخيرة هى الأطول والأكثر استمرارية خصوصاً فى المراحل التى أعقبت سقوط بغداد بأيد

---

[١] مثلا بينما يرى كثيرون أن الفلسفة لم تقم لها قائمة بعد نقد الغزالي لها في "تهافت الفلاسفة"وحدوث فجوة تاريخية بين القرن الثالث عشر والتاسع عشر غاب فيها الفكر الفلسفى العربى الإسلامي المزدهر ، وبسبب الحروب الصليبية وغزو التتر ... مثل إبراهيم مدكور فى بحثه عن تاريخ الفلسفة ضمن : الفكر الفلسفى فى مائة عام ، بيروت ١٩٦٢ ، ص ٣٦٠ وما بعدها ، يستدرك آخرون مثل هنرى كوربان وماجد فخري ومحمد عابد الجابري وآخرين أن الفلسفة استمرت فى إيران : أنظر : بحثنا الفلسفة فى الفكر العربى المعاصر هل هى إبداع أو إعادة إنتاج ، مجلة آفاق عربية ، السنة السابعة عشر ، ١٩٩٢ ، بغداد ، ص ٣١ ، حاشية (١٣) و (١٤) .

أجنبية ، ومن خلال الاجتياحات التترية والحروب الصليبية ، ثم الفترة العثمانية إلى مطلع اليقظة الفكرية أوائل القرن العشرين .

من جهة أخرى فإن هذه البنية المكونة تاريخياً لم تكن فاعلة أو معيقة بشكل مطلق ، فهي كانت فاعلة فى مجالات فكرية محددة غالباً كالحديث والفقه والكلام ، ومع ذلك فسنجد أنه حتى داخل هذه العلوم والمجالات الإسلامية توجد اتجاهات ، ونشاطات فكرية واجتهادية ، وعقلانية ضمن النص ، ولكن من خلال فهمها هى للنص ، وهذا أمر سيتضح بعد قليل ، أما فى مجالات العلوم البحتة ، والأدب ، واللغة ، وفى مجالات الفلسفة ، فقد وجد المفكرون والعلماء سبيلا يخففون به من هذه البنية الضاغطة ، سواء بأساليب محددة فى الخطاب وتعدديته ، أو بالسكوت شبه الكامل عن النص الديني ، كما سنوضح بالنسبة للفكر الفلسفي عند فلاسفة الإسلام وعلماء العلوم البحتة والموضوعية .

وفى هذه المناسبة أشير إلى أن مما خفف من هذه البنية الضاغطة هو حماية أمراء وحكام وخلفاء لرجالات الفكر والعلوم والفلسفة ، لدرجة سنجد فرصة للإشارة إلى شبه اتجاه "علماني" عند هؤلاء الحكام، بأشكال وأساليب[1] وممارسات مختلفة ، وفى الوقت نفسه يجد هؤلاء أنفسهم تحت ضغط ظروف محددة ، خصوصاً ضد خطر أجنبي أو داخلي يلحقون الأذى أو يحدون من حمايتهم لرجال الفكر والفلسفة والأمثلة كثيرة .

الشئ المهم هنا أن أشير إلى أن هناك من يعتبر أن التراث ليس واحداً ، بل هو نتاج وحدات تاريخية مختلفة مقفلة ، وأن لكل مرحلة حضورها الخاص بها ، ومعنى ذلك أنه لا يمكن الدخول إلى التراث من خلال نظرة تاريخية مستطيلة وهناك من يرى التراث كلاً واحداً خاضعاً لفترات القوة [٢] والضعف [٣] ، وفترات انقطاع [٤] .

---

[١] سنفصل ذلك لاحقاً من هذا البحث عندما نتكلم عن أسباب الازدهار العلمى العربى التراثي .

[٢] عبده بدوي : كتابه السابق ، ص ٩ .

وإذا كان هذا هو الأقرب إلى الواقع التاريخي الذي مر به التراث والفكر العربي ، فإنني أرى رأيا ثالثاً هو الذى يوضحه هذا البحث ، هو أن التراث مر بفترات ضعف وازدهار وانقطاع ، ولكن فى الوقت نفسه هو تراثات ، وليس تراثاً واحداً ، أعنى أنه تراث يتصل بالدين وعلومه ، وتراث يتصل بالعقل البشرى ومغامراته كما فى الفلسفة والعلوم البحتة والمناهج العلمية المختلفة وبعض العلوم الإنسانية ، لكن المسألة ، أعنى ما أراه ، ليس هذا فقط ، بل إنه كان هناك خطان وازدواجية ، فحتى فى وقت سيطرة الفكر الضاغظ أو العميق أو ما أسميناه البنية التاريخية الدوكماتية الضاغطة، يبقى الفكر الحرّ ، موجوداً هنا أو هناك وبأشكال وأساليب مختلفة ، وفى آفاق ضيقة إذا قسنا انتشار وسيطرة الفكر الضاغط ، ثم إنه حتى عندما تسود الإبداعات والنشاط الخلاق فى فترات الازدهار ، يظل الأمر محصوراً فى مجالات وفئات وبيئات محددة ويستمر معه الفكر الضاغط ، وربما بأعلى مستوى، "خذ فترة المأمون والمعتصم" كمثال على ذلك ، وخذ فترة ابن رشد وابن طفيل وابن باجة فى المغرب والأندلس مثالاً آخر .

أحب أن أشير إلى نقطة أرى ربما تجلى هذا الذى نريده ، وتؤيد رأينا وهى أن مصادر المعرفة فى تراثنا ، أي عند مفكرينا وعلمائنا ومثقفي ذلك الزمان ورواد المعرفة كانت مختلفة ، من حس وعقل ووحي ، ثم ما وراء العقل ، (بعض الاتجاهات الصوفية واللاعقلانية ، أو الوجدانية ، أو الذوقية) وبالتالي لا يوجد نوع فكر (ومفكرين) يعتمد على واحد من هذه المصادر فقط ، إلا بطريقة الأكثر والأقل ،

---

(٣) ذكرنا راى إبراهيم مدكور ، انظر حاشية (٤) اعلاه ، ويعتبر محمد عابد الجابري أبرز من يؤكد هذا الانقطاع الابستمولوجى ، أنظر بحثنا : مفهوم التراث عند محمد عابد الجابري ، دراسة نقدية ، ندوة المجمع العلمى العراقي : بعنوان : "التراث والنهضة" ، بغداد منشورات المجمع ، ١٩٩٩ ، ص ١٤٣ فما بعدها .

(٤) حول هذا التقويم السلبي للتراث الشرقي ، كتابنا : من الميثولوجيا إلى الفلسفة ، ثلاث طبعات ، الكويت ١٩٧٣ ، بيروت ١٩٩٠ ، بغداد ١٩٩٢ ، الفصل الأول .

أو الاعتماد الأكبر والأقل وعليه يكون أمامنا :

١- القرآن كنص ووسيلة معرفية ،وما طبيعته وما نصيب العقل فيه .

٢- الحديث ، والوضع ودلالاته على التحولات الاجتماعية والتشريعية والقيمية والمعرفية .

٣- علم أصول الفقه وعلم الكلام ، الموقف من النص ، والموقف العقلي من النص.

٤- الفلسفة أو فلاسفة الإسلام ، ودور العقل ومدى استقلاليته .

٥- التصوف بنوعية ، الفلسفي أو الإشراقي ، والتصوف الخالص السلوكي .

٦- مجموع العلوم الأولى من إنسانية (تاريخ وجغرافية ، وعلم اجتماع ، وعلمية بحتة من فلك وطبيعة وكيمياء ... ، الخ) .

وهذا يشكل العالم الداخلي ، لكن هناك الجانب الخارجي : الاتصال بالأمم والترجمة وحركة جمع الكتب الخ، وبالتالي يمكن أن تثور مشكلة حول ما مقدار تأثر أنواع الفكر أعلاه بالمؤثرات الخارجية ؟ وما هو هذا الدور ؟ .

سنجد أن هذا الدور موجود فيها ، أي الميادين والعلوم والنشاطات أعلاه ، ولكن أيضاً بنسبة الأكثر والأشد تأثراً ووضوحاً والأقل تأثراً ووضوحاً .

على هذا الأساس : ستنفتح أمامنا ميادين واسعة لتلمس خصائص أنواع الفكر العربي التراثي وتمظهراتها ومناهجها ومواقفها من الضغوط والواقع والمستجدات ، مؤكدين على جوهر ما يريده هذا الموضوع أعنى ما فى كل منها من جانب فكري عقلي بشري وفاعلية اجتهادية بشرية ، مؤكدين على زمن ظهور الرأى من بدء الرسالة ، ومدى اعتماد القرآن نفسه على العقل فى تأكيد أهم مضامينه وعقائده ثم بعد ذلك نتدرج إلى الحديث النبوي ، والفقه ، وأصول الفقه وعلم الكلام والفلسفة ، وسوف نأتي على شهادات باحثين تؤيد بعض السياقات التى نراها ، وعلى

وجه الخصوص رأى جولدتسيهر ومصطفى عبد الرازق ، ورودنسون وآخرين . ثم بعد ذلك سنعالج قضية المنهج ، أو قل المناهج عند الأصوليين والمتكلمين ، ونظريات المعرفة عند مفكرينا (الاسمية والواقعية) والمنهج التجريبي الاستقرائي عند العلماء خصوصاً ، وآخرين فى الفلسفة وعلم الاجتماع وبعض العلوم الإنسانية ، كما سنقدم وقفة عند ناقدي ومحرمي المنطق الأرسطي القياسي .

إن هذا العرض الواسع ، والاحتياطيات التى تقدمنا بها سابقاً فى الصفحات السابقة يؤكد أن الفكر العربي في تراثنا متنوع ، متعدّد ، وليس طبيعة واحدة ، بل نجد أنه حتى داخل العلم الواحد أو المذهب الواحد توجد مدارس واتجاهات متبادلة فمثلاً داخل علم الكلام مذاهب بين العقلانية وبين الأخذ بظاهر النص ، بل وبين الفريق الواحد كالمعتزلة فيما بينهم أو داخل الأشاعرة نجد اتجاهات فرعية أيضاً مختلفة فى مواقفها العقلية والتأويلية والاجتهادية أو الاتباعية وهكذا .

أحكام وتقويمات سلبية عن الفكر العربى والتراث

ما سأقدمه هنا هو بعض من التقويم السلبي للفكر العربي ، وهو عادة أعم من ذلك حيث فيه تقويم سلبي للفكر الشرقي بعامة ، كما أن مواقف الاستشراق القديم معروفة [١] .

إذن سأقتصر على أمثلة من دارسين عرب وغربيين يرون هذه الرؤية ، وهى اضمحلال الفكر العربي ، لأن أعلى حضور له وهو فى الفلسفة ، يدل على أنه عقل موفق ، مثالي ، وثوقي ، الخ . وهذا نجده عند لفيف من الدارسين الغربيين ، خصوصاً الاستشراق فى مراحله الأولى ، فمثلاً كوزان ورينان وغيرهم ، وعند

---

[١] بالإضافة إلى كتاب إدوارد سعيد : "الاستشراق" ، بحوثنا : صور نقدية للاستشراق التقليدي والجديد ، سلسلة الاستشراق، [٣] ، بغداد ، دار الشؤون الثقافية ، ١٩٨٩ ، حيث أوضحنا من جملة ذلك نقد رودنسون فى كتابه جاذبية الإسلام على إدوارد سعيد ، وكذلك نديم البيطار ، وبحثنا اللاحق : ملاحظات حول الاستشراق ودارسيه ، المجمع العلمي العراقي ، محور إشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٧ .

دارسين مثل عبد الرحمن بدوى ، وعند بعض المدارس التى تنحو منحى أبستمولوجياً مثل محمد عابد الجابري .

وتنبغي الإشارة هنا إلى أن رينان يرى أن للفكر العربي إبداعه وذلك فى مناهج أصول الفقه ، وسارْ على نفس المنحى ، على سامي النشار في كتابه "مناهج البحث عند مفكري الإسلام وهذا ما سنوضحه لاحقاً .

ومن الطرف الآخر فإن بعض "الأصوليين" الإسلاميين وجدوا أنه لا يمكن التوفيق بين الفلسفة أو قل الفكر الفلسفي وبين الدين ، فحكموا بإلغاء الفلسفة وتحريمها وحتى المنطق ، بل ولاموا المعتزلة والأشاعرة والمتكلمين ، وخصوصاً الغزالي لتسريبه منطق أرسطو بثوب[1] إسلامي ، ولأن هؤلاء تسلحوا بالفلسفة بشكل أو بآخر ، وما فتاوى ابن صلاح والسيوطي وسواهما عنا بمجهولة وسنأتي عليها لاحقاً.

ومثل هذا تجده عند مفكرين إسلاميين معاصرين مثل محمد البهي وعلى سامي النشار وعدد غفير ، والعجيب أن هناك قاسماً مشتركاً بين منكري وجود "عقل عربي" وفكر عربي مستقل أو قل فلسفة عربية ، مع تعدد المدارس والمسارب والدواعي ، فشخص مثل عبد الرحمن بدوى ينكر وجود مثل هذا العقل والفكر الفلسفي ، لأن روح الإسلام تلغى كل تفلسف ، ومثله كوزان ومستشرقون قدامى آخرون .ومن الطرف الآخر نصل إلى الإلغاء نفسه لفكر فلسفي عربي مستقل عند محمد البهي والنشار وآخرين ، لأن الدين يكفي ، وله منطقه ومناهجه ، وأما الفلسفة (فلاسفة الإسلام) فما هى إلا تيار طارئ دخيل . ويشارك فى هذه الرؤية مؤرخونا القدامى عموماً ، مثل الجاحظ ، وابن صاعد الأندلسي والشهرستانى وغيرهم ، فاعتبروا فلاسفة الإسلام تياراً يونانياً روميا [2] لا غير .

---

[1] سنبين ذلك لاحقاً تحت عنوان "الموقف من المنطق" .

[2] فصلنا أراءهم فى كتابنا : الفكر الفلسفي العربى ، شخصيات ومذاهب القسم الأول بطبع عند مكتبة مدبولى القاهرة ، وكذلك أنظر إقرارهم بالمعجزة اليونانية : كتابنا : من الميثولوجيا ، السابق ، ص ١١ ،

وبينما يقف الأولون من منطلق مادح للتفلسف ، ذام للدين ، يقف هؤلاء الآخرون من منطلق ذام للتفلسف، مادح للموقف الإيماني الديني، لكن النتيجة واحدة : هى أن العقل العربي لا قبل له بالتفلسف ، ولا وجود لفكر فلسفي ، أو لفكر فلسفي فيه عنصر أصيل [1] فى تكوينه .

وهناك طرف آخر لا يجد فى كل ما قدمه العقل العربي من الفكر العلمي المتعلق بالتشريع والفقه واللغة والبيان ، ولا فى الأمور النظرية الاعتقادية والفلسفية كالكلام والفلسفة إلا التقليد وقياس الغائب على الشاهد ، والانشداد للماضي ، والانحباس فى سجن اللغة والنظرة القائمة على مبدأي التفريق بين المعنى واللفظ من جهة ، ومبدأ التجويز وإنكار السببية الطبيعية ، والرؤية الذرية من جهة أخرى، فإن شذ بعضهم شذ إلى طريق العرفان ، أو الباطنية ، وهى مواقف لا عقلية أصلا، إن فكرنا العربي الإسلامي القديم هو قراءة لفلسفة اليونان أو تفسير[2] النص ، ولا جديد فيه .

هذه السلبيات التى يراها البعض فى مجمل الفكر التراثي كنا قد بسطناها[3] فى أكثر من بحث سابق ، ويمكن أن نضيف الانتقادات السلبية التالية :

هناك القول بأن حضارتنا التراثية غارقة في الثنائيات التى لا تنتهي "فهناك السماء والأرض ، والنقل والعقل ، والدين والدنيا ، والظاهر والباطن ، والبسط والقبض ، والشرق والغرب ، والآراء والأهواء ، واللفظ والمعنى، والغيب والشهود ،

---

١٢ ـ ١٤ ، ومصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفى الإسلامية ، القاهرة ١٩٥٩ ، حيث يشير إلى الشهرزورى ، وابن الصلاح ، والسيوطى ، وابن خلدون بالإضافة إلى من يعتبر فلاسفة الإسلام شعبة من شعب فلسفة الروم ، دون تكفيرهم ، مثل ابن صاعد ، والجاحظ والقفطى والشهرستانى .

[1] بحثنا : مظاهر ونماذج ، السابق ، ص ٩٠ وحواشيها .

[2] محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، بيروت، دار الطليعة ١٩٨٠ ، المقدمة ، وبنية العقل العربى [2] بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٦ ، القسمان ١ ، ٢ ، الفصول ٥ ، ٦ ومواضع أخرى ، وتفصيل رأيه ، بحثنا السبق ، مفهوم التراث عند محمد عابد الجابري خصوصاً ، ص ١٣٧ ـ ١٧١ .

[3] مثل : بحثنا : نماذج وصور ، السابق ، ص ٨٩ فما بعد .

والنور والظلمة ، والروح والجسد .. الخ" . وبما أن هذا هو جوهر الفكر العربي الإسلامي ، فانطلاقا من هذا يمكن القول بأن الفكر وسطي وتوفيقي وازدواجي ، وأنه فى كل هذا لا يحسم مشكلة ، وإنما "ينحاز إلى أحد الطرفين بالخوف أو سوء النية" وهناك من يرفض الوسطية في الإسلام ويراها بطرفيها "موقفاً ثورياً بين موقفين خاطئين" . ويوجد من يرفض مقوله أن جوهر الفلسفة العربية الإسلامية هو التوفيق بين الشريعة والفلسفة ، وبين النقل والعقل ، ذلك لأن الغالب على هذه الحضارة هو طابع الصراع ، لا التوفيق ، كما يوجد من يرى التوفيق إيحاء بأن الفكر الديني فى جوهره لا يستطيع أن يعبر عن نفسه ، إلا من خلال فكر آخر مسيطر ، وكأن المعطى الديني – فيما يرى هؤلاء– شكل بلا مضمون وخال من مقوماته الخاصة به، فالمشكلة هى مشكلة التفسير، بمعنى أن التفسير يبدأ من الواقع إلى النص أو بالعكس، أو بعابرة أخرى يتسلط المعطي الديني على الواقع ، أو يتسلط الواقع[1] على المعطي الديني .

والمؤسف أن عبده بدوي لا يعطي أسماء مذاهب أو مفكرين أو مؤيدين لما ذكر من مذاهب وآراء ، والمطلع بلا شك يستطيع أن يجدها بنفسه ، فهذه الآراء معروفة ومعالجة من قبل كل الأطراف الداخلة فى تحديد طبيعة الدين ومدى وسطيته ، ومسألة صلته بالعقل ، ومسألة هل ثمة توفيق بين النقل والعقل أم تضاد أم انفصال خالص ؟ وهل النص الديني محدد ، أم ملئ ، أم بلا هوية ؟ وهل التأويل ، وهذا أحسن من قول عبده بدوي "التفسير" للنص يبدأ من الطبيعة والواقع ، أم من النصّ إليهما [٢] .

---

[١] النص كله عن عبده بدوي ، السابق ، ص ١٢ ــ ١٣ .

[٢] يرى زكى نجيب محمود أنه من الممكن إقامة فلسفة عربية مستقلة من خلال جمع هذه الثنائيات ، كتابه : تجديد الفكر العربي ، بيروت ، دار الشروق ١٩٧١ في عدة مواضع ، تمثّل التجزئة والانتقاء والجمع بين النقائض .

سنؤجل مناقشة مجموع الأنتقادات السابقة ، وسنستمر فى الإشارة الموجزة إلى تهم أخرى ضمن الفكر التراثي العربي ، وهذه المرة وفى الغالب تأتى من رافضين للتراث كحل لمشاكلنا اليوم ، مؤثرين عليه الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة . ولا أجد تركيزا ووضوحاً لتوضيح هذا الفريق وأهم حملته من النص التالي "ثم إن هناك من يرفض الحضارة الإسلامية – رغبا أو رهبا – ويضع مكانها من زمن حضارة الغرب ، ومن فترة قصيرة حضارة الكتلة الشرقية ، ولعل أول ما يقابلنا هؤلاء الذين أدركوا "صدمة الحضارة" حين اتصلوا بالغرب ، فقد كانت صيحة الشيخ حسن العطار : إن بلادنا لابد أن تتغير ، وصيحة الجبرتي من قبل حين رأى أشياء جديدة على عصره : هذه أشياء لا تتسع لها عقولنا ، ثم كانت الأصوات التى كانت تتلاقى حول الانبهار بالغرب ، والتى توجهت بكتاب "مستقبل الثقافة فى مصر" عام ١٩٣٨ الذى دفع بمصر إلى الضفة الشمالية من البحر المتوسط والذي قال بحسم : علينا أن نصبح أوروبيين فى كل شئ ، قابلين ما فى ذلك من حسنات وسيئات. وقد ردّد د. حسين فوزي في سندبادياته هذه الدعوة حين ألح على أننا ضالعون من قبل فى حضارة الغرب فى أكثر من فترة فى التاريخ ، أما شارل مالك فقد ركز على أن الحضارة الغربية حضارة معصومة ، وأنها أعظم إنجاز فى الأرض ، وأن كل مجتمع لا يقترب منها يعتبر مجتمعاً ملعوناً ، وسائراً للعدم ، ومن ثم فلا مناص من الاندماج فى الحضارة الغربية ، وكل هذا سمعناه كثيراً من مفكرين فى الشمال الأفريقي ، حيث يذكرون أن التعلق بالتراث تعلق بالسراب ، وأنه لابد من التعامل بمصطلح المغايرة ، ويجئ فى مقدمة هؤلاء : عبد الله العروي، ومحمد أركون ، وعبد الكريم الخطيبي ، ومثل هذا سمعناه من السوري طيب تيزيني. وقد يتلطف البعض للوصول إلى جوهر القضية كالدكتور فؤاد زكريا حين يقول مثلا : إن التاريخ والزمانية العربية يجب أن تحل محل الثبات والأزلية . ولا يبعد عن هذا أدونيس في

كتابه "الثابت والمتحول" على وجه الخصوص ، والواضح أن هناك كثيرين عملوا على توظيف الدين والتراث لخدمة الماضي ، أو لخدمة الحاضر والمستقبل ، أو لخدمة المجتمع وحل مشكلاته ، أو لخدمة أفكار بعينها ، على نحو ما فعل سيد قطب فى "معالم على الطريق" وحسن الهضيبي في "اشتراكية الإسلام" وأحمد عباس صالح حين انطلق من منطلق اليسار الذى لم يعش طويلا بعد مقتل علي الخ ... والمشكلة أن هذه التيارات لم تتحاور ، كأن كل رفيق يخشى أن ينبه المسؤولين إلى الآخر ، فينكشف بدوره ، فالمطلوب أن يقول كل كلمته ويصمت ، فالحوار والجدل مرفوضان" [1] .

وقد عالج أحد الدارسين بشكل مسهب مجموعة من التهم الموجهة إلى فكرنا التراثي ، وهى مع ردوده عليها :

١- إنه تراث أو فكر صفوي ، لا يهتم بالعامة ويستعلى عليها وأنه تراث سلاطين .

٢- كثرة الشروح والهوامش المغرقة والمقتبسات والتكرار .

٣- الإغراق فى الأسانيد والعنعنة والفنقلة .

٤- إن الحسن فيه نتاج أجنبي وافد لا فاعلية للفكر العربي [2] الأصيل فيه .

وفيما يلي تلخيص شديد لإيضاح الاتهامات أعلاه والرد عليها :

ويرى عبده بدوي أن التراث العربي الحقيقي ليس تماما خاصاً بالصفوة حتى ولو كان يرفع للملوك والسادة فى بعض العصور ، ذلك لأنه موجه أساساً لكل الناس ، لكن ظروف إحيائه الأخيرة فى ظلال الطبقة العليا فى بعض المجتمعات وبخاصة فى أوائل هذا القرن – قد جعلت الاهتمام بالتراث فى أكثره يعتمد على ما يسلي ويثير ويضعف حركة الجماهير وتوقها للعدل الاجتماعي .

---

[1] عبده بدوى ، السابق ، ص ٩ – ١٠ ، وص ١٧ .

[2] كذلك : ص – ٢٠ – ٣٣ .

هل كان الشعر العربي شعر مدح للسادة ، وهذه تهمة تردد كثيراً ؟ يرى المؤلف أن ما يحسم الأمر هو الصدق الفني ، فالشاعر يسوق المدح بعد أغراض عدة حتى يخلص إلى المدح ، والذي هو تعبير لا عن الممدوح بل عن المثل الأعلى عند العربي كرما وشجاعة ونخوة .

يضاف إلى ذلك أن كثيراً من الشعر العربي يعبر عن الفقراء والصعاليك والشعراء الثوريين ، وما يسمى بأدب "الكديّة" وأدب "الفلاكة" مثال ذلك الشعر الموجود فى المقامات والمقامات نفسها ، ويشير عبد بدوي إلى عمل المؤلفين على إتاحة علمهم وكتبهم للعامة والفقراء سواء بالتهميش أو التلخيص أو التيسير والتحشية ويعطى عبده عديد الكتب الفاعلة لذلك. مثال ذلك أن السيوطى ألف كتاباً فى طبقات النحويين فى سبعة مجلدات ثم اختصره إلى أواسط وأخيرا إلى تلخيص لكافة الناس تحت اسم كتابه المسمى "بغية الوعاة" ، وهكذا فعل التبريزى فى ثلاثة مستويات لكتاب "شرح الحماسة"، والأمثلة لا عدد لها .

وهناك من حاول الوصول إلى الضعاف فى المجتمع مثل كتاب أبى البركات البغدادي "الألفاظ الجارية على لسان الجارية". وليس كل الكتب تؤلف استجابة للحكام وللأغنياء ، فهي إلى جانب ذلك تؤلف استجابة للظروف وللصداقة وللتلاميذ أو لطلب فرد من المسلمين ، مثل كتاب ذم الهوى لابن الجوزي ، كما كان المؤلفون يتدخلون لمصلحة القارئ إذا حبس النساخ كتبهم عن الفقراء كما هو الحال مع كتاب معاني القرآن للفراء ، يضاف إلى ذلك أن أطباء كالرازي وابن رضوان وابن الجزار يقدمون علاج الفقير على الغنى ، وربما كانت هذه الرغبة للوصول إلى الفقراء وراء كتب المجالس والمناظرات والأمالي. يضاف إلى ذلك أن الفن التشكيلي يميل إلى التعامل مع الخامات الفقيرة ، مثل التحايل على كثير من أمور البناء والزخرفة الطلاء بمعادن تعطى جمالية الذهب وليست ذهباً .

وكان التعليم أحيانا ليس قاصراً على اللغة العربية ، فهذا موسى الأسواري كان يجلس عن يمينه ويساره عرب وفرس فيفسر الآية ويقرأها كل بلغته ، ثم هناك أدب وكتابات المعارضة وهى فى الغالب شعبية .

نأتي على مسألة الشروح والهوامش والحواشي والتلخيصات ، فيرى المؤلف أنها تحسب للتراث ولا تحسب عليه ، ما دام المقصود بها تعليم الناس خصوصاً بعد بعض فترات التقطع الحضاري والأزمات حيث ينسى الناس لغتهم على نحو ما حدث بعد سقوط بغداد ، ثم ليس غريباً أن يحدث التكرار والتلخيص .. الخ. وذلك لسعة الرقعة الزمانية والمكانية ، وأيضاً لما يحتسبه هذا من اختلاف فى اللغة وفى شروح النص بحسب البيئات ، وأيضاً هذه الظواهر تصاحب الاعتماد على الذاكرة ، وهى الوسيلة آنذاك وعندئذ يكون التكرار حتى لا يضيع ، بالإضافة إلى أن بعض العلوم الإسلامية مثل القرآن الكريم لابد معه من التركيز على الحفظ والرواية وكذلك الحديث. ولم يكن هذا الأسلوب فى التكرار معيباً فى العصور القديمة ، وكان المؤلفون يفعلون ذلك عن وعى ، على حد ما فعل أبو الفرج فى الأغاني وابن عبد ربه فى العقد الفريد ، والاستطراد كان مطلوباً لأبعاد القارئ والسامع عن الضجر والرتابة ولتأكيد الأديب على حريته فى الخلق وفى الحصول على جمالية الأسلوب ، ويرجع جوستاف فون جريناوم هذه الظواهر إلى قضية فصل الشكل عن المضمون عند المشارقة والغربيين فى بعض الفترات .

ومن التهم مسألة الاهتمام بالسند والعنعنة ، ويرى المؤلف أنها تحسب للتراث ، فى أول الأمر ، سبب جمع الحديث ، والروايات وإسنادها إلى أوائل الصحابة وأهل العلم الأول ، فى المراحل الأولى ، حيث ابتعد عنها العلماء بعد فترة التسجيل والتحرى. كما فعل المبرد فى الكامل وكتابات ابن خلدون ، كما اسقط ابن المعتز أسانيد الحديث فى كتابه "البديع" [١] .

---

[١] كذلك ص ٢٠ ـ ٢٦ .

وأخيراً تأتى تهمة أخذ تراثنا من الحضارات السابقة خصوصاً اليونان ، والحقيقة أنهم لو لم يتعرفوا إلى هذه الحضارات ويأخذوا عنها لكان ذلك عيباً ، أما مسألة تراثنا ، العلم والفلسفة ، والفقه القانوني وسواء مأخوذ بلا أي إضافة من اليونان على وجه الخصوص ، فهناك من نقد آراء هؤلاء فى جميع المجالات سواء أرسطو وجالينوس وأقليدس وبطليموس[1] فى مسائل فى كل علم اشتهر به هؤلاء. ويمكن أن نضيف إلى المؤلف أنه فى الواقع قدم العلماء العرب مناهج جديدة وبالتالي كشوفاً جديدة فى علم الضوء والطب والفلك والحساب وسواها . وأيضاً في الاجتماع البشرى ، أما فى الفلسفة فإن الدخول فى جزئيات المشاكل الفلسفية التى عالجها كل من اليونان وفلاسفتها سيظهر أن ما قدمه الأخيرون فيه طرافة وابتكار وعدم أخذ للمذاهب كما هى ، وهذا ما أثبتناه فى عديد من بحوثنا ومؤلفاتنا وخصوصاً فى معالجتنا لمشكلة الوجود إسلامياً فى كتبنا : مشكلة الخلق ، وحوار ، والزمان ، وبحوثنا عن التطور[2] وغيرها .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الفكر العربي قد أبدع فى "أصول الفقه" و"علم الكلام" كما قدم نقداً ممتازاً للمنطق الأرسطى وهذا ما سنوضحه لاحقا ، ولم يقبل فى المعرفة بآراء أفلاطون فى نظرية المعرفة والمبادئ المنطقية ، وآثر المذهب الأسمي وليس الواقعي ، وكل ذلك سيتضح مفصلا من هذا البحث .

وعلى الضدّ من ذلك ما يراه محمد أركون مثلا ، حيث يشير على خاصية تشارك فيها كل الأدبيات التاريخية ، وتتمثل فى استبعاد الجانب غير المكتوب وغير

---

(١) كذلك من ص ٢٧ – ٣٦ .

(٢) كتابنا مشكلة الخلق في الفكر الإسلامي بالإنجليزية ، وهو الأطروحة لنيل الدكتوراة بجامعة كمبردج المملكة المتحدة عام ١٩٦٥ وطبع ببغداد سنة ١٩٦٨ ، وكتابنا حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، أربع طبعات بين ١٩٦٧ إلى ٢٠٠٦ ، وكتابنا "تطور الطبيعة" ، وبحثنا : "الفلاسفة العرب ونظرية تطور الطبيعة" ، آفاق عربية ، بغداد ، عدد (١) ، (٢) ١٩٨٥ ، "والآثار الاجتماعية لنظرية التطور" بإطار فلسفي "وعالم يتغير" (وكلها مطبوعة) وتوجد بمكتبة دار الخلود للتراث بالقاهرة ، مجمعة في كتب مستقلة .

الحضري وغير النخبوي للحياة الاجتماعية والثقافية. وإن التضاد بين الخاصة والعامة يمثل أحد المحاور الأساسية للرؤية العربية الإسلامية الكلاسيكية التى سادت الفضاء الاجتماعي والتاريخي المعروف ولا يوجد أي استثناء خارج هذه الرؤية حتى ابن خلدون ، إن العامة توصف أيضاً فى كتب التاريخ القديمة بأوصاف سلبية من نوع : غوغاء ، سوداء ، دهماء ، وتعكس هذه الأوصاف والنعوت نوعية الرؤية الحضارية – أى رؤية سكان المدن والعواصم – لهذه الفئة من الشعب .

ويشار للعامة فى الأدبيات التاريخية الإسلامية بنوع من المواربة والتلميح وتعتبر كأنها عقبة فى طريق تقدم العقل المستنير والثقافة التى كونتها الخاصة والنظام الذى أسسته. لم يحصل أي احتجاج ضد هذه النظرية ، وحده أبو حيان التوحيدي احتج ضدها بقوة وعنف[1] .

والآن نلاحظ ملاحظتين :

الأولي : هناك مبالغة عند عبده بدوى ، فمع كل ما يقدمه من أدلة ، فإن غياب وسائل النشر المتاحة لنا اليوم ، ومجانية التعليم الإجباري وأشياء أخرى تتصل بطرق الاتصال ، وغلاء نسخ النساخ آنذاك ، كل ذلك لصالح فئوية الثقافة وانحسارها فى كم محدود من الناس .

والملاحظة الثانية : أنه لابد من التفريق فى الحكم على فئوية الثقافة فى التراث ، وأنواع الخطاب للخاصة والعامة من التفريق بين علم وآخر ، فمثلاً قضايا الدين الأساسية وأمور الفقه والحلال والحرام والحديث والتفسير أعتقد أنها متاحة بنصيب أكثر جداً نسبة إلى العلوم البحتة والفلسفة ، ويكفى أن نشير إلى خطب الجمعة والوعظ فى رمضان ، وحلقات التعليم المعقودة فى الجوامع يومياً والتي تعلم فيها أمور الدين والفقه، أما الفلسفة فإلى جانب

---

[1] محمد أركون .. تاريخية الفكر العربي الإسلامي – ترجمة هاشم صالح ، بيروت ١٩٨٦ ، ص ٢٦ – ٢٧ .

الحذر منها ، فإن أصحابها أنفسهم يقصرونها على الخاصة ، وحجتنا مقولة " المضنون به على غير أهله" ، وأنواع الخطاب الثلاثة بحسب ما نعرفه من تقسيمات الغزالي وابن رشد وسواهما – كما أشرنا فى مواضع من هذا البحث – ويمكن أن يكون الأمر هكذا بالنسبة للعلوم البحتة ، فهي تحتاج إلى تخصص وفراغ من أصحابها .

وها هنا ملاحظة ثالثة مهمة :

تخص مسألة تقويم التراث سلباً أو إيجاباً .

وعلى العموم ، بالنسبة لتقويم تراثنا ، أو فكر تراثنا ، نلاحظ أنه يجب أن يكون التقويم غير مرتبط بتوظيفه الآن ، وذلك من أجل الوصول إلى نتائج موضوعية وعادلة، فحالما يبدأ الباحث فى تقويم التراث على أساس هل يفيدنا الآن أم نكتفي بالحاضر البشرى المزدهر ، يفلت الزمام ويشوّه التراث ، سواء كان الباحث يرى أن الحاضر هو الكمال والماضي مضى ، أو أن الماضي هو الأصل والكمال المستمر ، وعندئذ إما يقطعه عن كل معطيات وثمرات الحاضر متقوقعاً ، وإما أن يلبس الماضي صورة الحاضر ، وهناك الأدلجة من جميع الأطراف. ما التزم به فى هذا الحديث وأريده هو التقويم الموضوعي بعيداً عن التوظيف ، والتماس أسس للنهضة اليوم من خلال منهج سليم : فهم النصوص والأفكار من خلال اللغة فى زمانها. والنظرة الشمولية بعيداً عن التجزيئية ، والانتقائية ، وتلوين "النص" ، وإن كون الفكر التراثي مضيئاً فى زمانه ، لا يعنى أنه هو كذلك الآن ، فكل شئ يتطور وينضج وينمو من حضارة إلى أخرى ، ونحن نقيم تراثنا بأنه أعطى وأنه عقلاني وأنه متنوع ، ولا يعنى هذا أنه فيما قدم من حلول ونقود وابتكارات بديل عن الحاضر، كما أوضحنا ذلك فى العديد من بحوثنا : مثل "تأصيل" ، ومقدمة كتابنا دراسات ، وبحث : البنية والعلاقة .

تقويمات ايجابية بحق التراث الفكري العربي :

أوضحنا فيما تقدم عدة مواقف تقّوم الفكر التراثي سلبياً ، بحسب زاوية النظر التى يقف منها هذا الناقد أو ذاك ، بقدر ما يتعلق الأمر بالأمور الفكرية التى هى إنتاج بشرى ومنها الفلسفة والعلوم الإنسانية والبحتة ، بين معتبر كل ما قدمه الفكر العربي مجرد تقليد وأخذ من الآخر والانشداد بمرجعيات ، وبين من يرى الاكتفاء بالجانب التراثي الديني النصّي منه على ما أتضح فيما تقدم .

ونحن نرى أن الفكرْ العربي كان فعالاً فلم توقفه النصوص ولا "المرجعيات" وقد تجلى ذلك فى أشد الدوائر صلة بالدين وبالنص ، أعنى فى مجال الفقه وعلم الكلام ، كما تجلى هذا "الفعل" و "الاجتهاد" فى الفلسفة ومجالات علمية عديدة وهو ما سنفصله جيداً فى ثنايا هذا البحث .

وهذا الرأي نشارك فيه عدداً من الدارسين ، مثل مصطفى عبد الرازق وإبراهيم مدكور وأحمد أمين ، وهو رأى بعض الدارسين الغربيين مثل رودنسون وجاك بيرك وجولدتسيهر كنماذج للقائلين بهذا ، كما نجده عند محمد أركون إلى حد ما .

ربما يكون شاخت وجولدتسيهر من أقدم الدارسين من المستشرقين لتراثنا الذين تنبهوا إلى حكم الظروف والمستجدات فى نمو الفقه وعلم الكلام باتجاه ما يظن من تضارب النصوص أحياناً ، إذا أخذت على ظاهرها ، مثل ذلك الآيات العديدة حول حرية الإرادة الإنسانية ، وكذلك موضوع [١] الصفات الإلهية إلى درجة ذهب فيها جولدتسيهر إلى أن النص القرآني لا يفهم بمعزل عن الاجتهاد ، والاستعانة بالحديث النبوي والقياس والإجماع ، مما هو معروف وتأسس لاحقا فى الاستجابة لدواعي الظروف المستجدة التى ليْس حولها نص ، أو فيها غموض ، أو تعددية ، أو

(١) أجناس جولدتسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام ، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين ط٢ ، بغداد ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، نمو العقيدة وتطورها ، ص ٧٧ ، وما بعدها ، وخصوصاً ص ٨٨ وما بعدها .

اختلافات في الفهم اللغوي، وما إلى ذلك .

ويشير جولدتسيهر إلى تدرجية الأحكام ، وتقنين العبارات بشكل متأرجح ، يعني فرض فريضة الزكاة أو الصلاة ، ثم بعد ذلك تفصل وتحدّد ، وكذلك يشير[1] إلى النسخ ، ويقول إذا كان الأمر هكذا في فترة قصيرة (زمن الرسول) فلابد أن الحاجة إلى النسخ والتجديد تكون ضرورة جديدة وأصبح قوة دولية ، ولابد من تقنين حقوق المحاربين وأنظمة لشعوب البلاد المفتوحة، سياسية واقتصادية ، وكذلك بحكم ضرورة التوفيق بين تقاليد وعادات هذه البلدان ذات الثقافات المختلفة وبين هذه القواعد الجديدة ، وكذلك نشوب اختلافات في الفتوى والقضاء كما يستدل من نص[2] لابن المقفع في "رسالة الصحابة" ، ومن ثم الحاجة إلى تقنين وتشريع موحد ، ويرى جولدتسيهر أن القرآن بحسب توصية الخليفة على (رضى) لأحد أعوانه هو حمال أوجه ، وأن عليه أن يوجهها بالحديث ، ويقول جولدتسيهر أن المذاهب الفقيه والخلقية والكلامية تستند إلى الحديث أو أحاديث ، لكن الأحاديث نفسها تعكس سبب حركة الوضع وتأخر حركة النقد للحديث ، حيث ظهر الصحاح للبخاري ومسلم في حدود منتصف القرن الثالث ، وبقية السنن للنسائي ولأبي داود والترمذي وابن ماجة قرب بداية الثلث الأخير من القرن الثالث (ت البخاري سنة ٢٥٦ ، ومسلم ٢٦١ ، وأبو داود ٢٧٥ ، والنسائي ٣٠٣ ، والترمذي ٢٧٩ ، وابن ماجة ٢٧٣) يقول : لكن الأحاديث نفسها تعكس بسبب حركة الوضع وتأخر حركة النقد للحديث، والمستجدات، فاندمج في الحديث أمور القانون والعادات والعقائد والأفكار السياسية ، وألف فيه كل

---

(١) معظم ما أوردناه عن جولدتسيهر نجده مصرحا بع عند أحمد امين ، ليس نقلا عن جولدتسيهر ، بل هو راى لأحمد امين ، فجر الإسلام ، ط٧ ، القاهرة ١٩٥٩ ، الفصل الثالث ص ٢٢٧ وما بعده ، حيث يبين الفرق في التشريع بين مكة والمدينة ، تدرج لأحكام ، نزول التشريع بناء على حوادث معينة ، النسخ وأسبابه ، وقلة آيات الأحكام والتشريع فهي (٢٠٠) آية من بين (٦٠٠٠) ستة الاف آية (ص٢٢٨) .

(٢) أوردنا النصيين لابن المقفع كاملين في بحثنا : نماذج وصور – السابق – ص ٩٩ – ١٠١ ، عن رسالة الصحابة في رسائل البلغاء لمحمد كرد على ، ١٩٥٤ ، ص ١٢٦ – ١٢٧ .

ما جرى من أمور غريبة وروافد خارجية وتطورات فكرية ، وهكذا ، ولذلك تعددت المذاهب الفقهية مع التسامح واحترام الكل للكل "اختلاف أمتي رحمة" بل صار القاضي والمفتى يفتى من مذاهب عدة ، وأن اختلاف المفتين كان شيئاً عادياً وألفت فيه كتب ، ولكن التشدد في الفتوى على أساس المذهب الواحد إلى حدّ التعصب حادث فى العصور المتأخرة إلى حد عدم الصلاة وراء شخص [1] من مذهب فقهي آخر ، ويرى جولدتسيهر أن الإجماع هو عنصر موفق للانقسامات الظاهرة فى التطور الفقهي المذهبي الخاص .

ومهما تكن حدود الإجماع ، هو إجماع الصحابة ، أم أهل المدينة القدامى ، أم أهل الحل والعقد ، فهو دليل ومفتاح لفهم تاريخ تطور الإسلام فى علاقاته السياسية والاعتقادية والفقهية ، فما تقبلته الأمة الإسلامية صحيحاً صادقاً يلزم أن يقبل هكذا ، وترك الإجماع ترك للسنة[2] .

والمهم بعد هذا كله أن نذكر بخلاصة ، هو أن جولدتسيهر "يرى أن معظم ما ظهر بعد زمن الرسول فى مختلف نواحي الحياة والفكر والتشريع ومجمل ما يبني حضارة الإسلام هو فعل بشري عقلي عملي لا يتقاطع مع أصول النص الديني ، لكنه ينضجه – فيما يزعم – ويكمله ويطوره باتجاه حل المستجدات التى لها أسباب عديدة قاهرة". والآن نأتي على تعامل رودنسون العميق الشامل بكامله لأهميته .

فى كتابه "الإسلام والرأسمالية" وهو فى معظمة رد على ادعاءات ماكس فيبر عن عدم عقلانية الإسلام وبالتالي عدم توفر الظروف الضرورية للعقلانية الضرورية لنمو الرأسمالية ، يقدم رودنسون تحليلات عميقة تشهد على عقلانية الفكر الذى تنوعت ميادينه في الحضارة العربية الإسلامية ، وسنؤجل تقويمه لأثر القرآن الكريم إلى مكان آخر من هذا البحث .

---

(1) جولدتسيهر – السابق – ص ٣٠٦ وحواشيها .
(2) كذلك – فصل الفقه – ص ٤٣ – ٧٦ .

يقول رودنسون : "إن ما حدث بعد القرآن هو حصيلة وفاعلية الإنسان العربي والعقل العربي ، وإن النص إن وجد فهو محايد ، واختيار ، هذا النص دون سواه ، وكذلك تفسيره بهذا المنحنى أو ذاك هو اختيار شخصي وفعالية عقل له رؤية". وأتوقف قليلاً لأشير إلى أنني درست أفكار "الخلق" أو وجود العالم وكيف أوجده الله ، أمن مادة أم من لا شئ ؟ ومتى وكيف ، فوجدت فى القسم الأول من أطروحتي للدكتوراه أن القرآن الكريم ومن خلال دراسة النصوص القرآنية نفسها ، من دون أية اجتهادات لاحقة ، يعلمّ – وهو أمر مثير للغرابة وبعكس ما استقرت عليه الأحكام المتضاربة من متكلمين ومؤرخين وفقهاء ولغويين – الخلق من مادة أولى هى الماء بالمعنى المتعارف عليه فى قصص الخليقة فى وادي الرافدين ووادي النيل وسفر التكوين ، والآداب الشرقية الأخرى ، وأن كل النظريات الفلسفية والكلامية حول أصل العالم هى اجتهادات وقناعات فلسفية عقلية تبناها هؤلاء ، ثم عادوا يجدون لها مؤيدا من نصوص الآيات القرآنية ، ومن أحاديث بعضها يعكس مصادر متأخرة ومعلومة الأصل ، مثل حديث "العقل" المشهور الذى هو مثار نقد وتشكك معظم دارسي الإسلام المهمين ، وكذلك الدارسين الغربيين والعرب المحدثين [١] .

مثل هذا وجده رودنسون ، وهو يحاول أن يجد اتجاهات اقتصادية ، مثل الرأسمالية أو الاشتراكية فى النص القرآني .

يقول رودنسون ، رداً على حجة الجبرية التوكلية التى يراها البعض سببا لعدم المبادرة النشطة التى هى إحدى سمات الرأسمالية ، "إن العناصر القرآنية ، أى النصوص كما هى ليست المسؤولة عن نشأة عقيدة الجبرية ، طالما أنها لا تقدم تفسيراً ، حيداً لمثل هذه العقيدة ، إنما هى حكم بعدي متأخر ، نما فى قلب مجتمع كان القرآن كتابه المقدس ، كيف يكون الأمر كذلك ؟ لنفترض كما يريد بعضهم أن

---

[١] كتابنا : مشكلة الخلق ، بغداد ، القسم الأول ، الفصل الثانى عن "الحديث" .

الجبرية هى سمة هذه العقيدة الإسلامية بعد القرآن ، فلا شئ يثبت أنها إنما كانت جبرية لأنها كانت إسلامية ، ذلك لأن من اليسير – كما رأينا -- أن نجد فى القرآن نصوصاً تشجع النزعة الجبرية وأخرى تشجع حرية الاختيار ، على حد سواء ، ورأينا أيضاً هذا الازدواج نفسه فى كتب اليهودية والمسيحية ، وبالتالي ، لو قلنا على سبيل الافتراض أن أحدى هذه العقائد – دون الأخرى – اكتسبت سمات جبرية ظاهرة فمن الواضح أن الإسلام ليسْ له فى ذلك أي شأن"[١] .

ويقول رودنسون بشأن الحديث النبوي "وإذا كان القرآن لا يدع سبيلاً للاختيار الواسع ، وإن ظل ذلك ممكنا بصورة نسبية عن طريق التفسير ، فالحديث يؤلف مجموعة ضخمة جداً من الأحكام تستطيع الاتجاهات الأكثر تعارضاً أن تجد فيها مستنداً لها وتبريراً لمواقفها ، وأن تزيد من هذه الاستطاعة – هنا أيضاً – عن طريق التفسير والتأويل . وبالتالي يحق لنا أن نقول أن كل اتجاه عقائدي يمكن استشفافه فى وسط إسلامي لا يستطاع تفسيره بسلطان مجموعة من النصوص المقدسة سابقة لوجوده وعالمة على صياغة أفكار الناس كقوة خارجية ، فإذا ما استشهد هذا الاتجاه بنص ما فلأنه هو أراد اختياره وفضّله على سواه. إذاً فالعقيدة الإسلامية بعد القرآن الكريم ليست فى جوهرها قوة خارجية تصوغ المجتمع ، ولكنها تعبير عن اتجاهات تصدر عن الحياة الاجتماعية بكليتها. على أن هذا بالطبع ، كما فى كل مجتمع آخر ، لا يمنع أن يكون هناك بعض الابتعاد ، بعض التباعد ، بين العقيدة والمجتمع الذى تعاصره ، فالعقيدة تنتقل بصورة عرفية تقليدية ، إنها خلاصة الحياة الاجتماعية فى الأجيال السابقة ، ولذلك تتراءى لنا إذا نظرنا إلى الحقبة الزمنية على أنها شرائح ضيقة متعاقبة ، ضيقة فى المظهر الذى لا يخلو من خداع ، مظهر القوة الخارجية ،

---

[١] رودنسون : الإسلام والرأسمالية : ترجمة نزية الحكيم ، ط٤ ، بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٨٢ ، ص ١٠٢ – ١٠٣ .

وهذا يثير عدداً من القضايا الدقيقة المعقدة التى لا نكاد هنا نستطيع الإشارة العاجلة إليها ، بل حلها ، فالتفسير الذى يستوحى الحياة المعاصرة بصورة غير واعية ، يخفف من ذلك التباعد ولكنه لا يمحوه ، وبعض النصوص السابقة التى اكتسبت بذلك القديسة ، تمتنع على التفسير الذى يجعلها منسجمة مع الوسط الجديد ، وهذه النصوص يمكن تناسيها أو كتمانها ، ولكن بعض السلفيين يستطيعون أيضاً أن يستخدموها فى محاولة فرض قوالب قديمة على المجتمع الجديد ، كما أن بعض المصلحين ذوى العقل الرجعى المتحنط يمكن أن يشهروا نصوصاً أخرى فى وجه المجتمع ليطالبوه بالعودة إلى ما يزعمونه الصفاء القديم ، وما هو غالباً فى واقعه ستار للتلازم مع مقتضيات جديدة .

وهذا يعنى أننا ، على رغم ما قلناه من قبل ، لا يسعنا أن نتناسى مشكلة تأثير العقيدة ، ولكن ما يجب الإلحاح عليه ، أقصى الإلحاح ، هو أن هذه العقيدة لا تصدر ، إلا فى نسبة ضئيلة جداً ، عن ينابيع إسلامية محضة ، فالقرآن وحده هو الإسلامي ، ومعه الأحاديث الصحيحة. وقد يضاف إلى هذا وذاك بعض الاتجاهات المكنونة بنيويا فى العقيدة الإسلامية ، إذا صح القول بأن هذه الاتجاهات ظلت تؤثر بصورة مستقلة نسبياً بحيث تستحق – دون سواها –أن تعتبر جوهر الإسلام وثوابته التى لا تتغير. على أنه ، بقدر ما كان لهذه الاتجاهات من أثر ، يبدو لي من المشكوك فيه جداً ، إلا تكون قد تأثرت بالوسط المعاصر تأثرا أضاعت معه الكثير من طابعها الأصلي[1] لذلك أحق أن تفسر فى سياق العصر الذى تؤثر فيه ، اجتماعياً وثقافياً وعقائدياً ، من أن تفسر بمنشئها الإسلامي .

ويتحدث رودنسون بالنغمة نفسها عن "الحديث النبوي" ، فيشير إلى عملية

---

[1] كذلك : ص ١٠٣ ـ ١٠٤ .

"الوضع" ومدى سلامة الاستناد إلى "الأحاديث" على رغم كل ما يعطى لسلسلة [١] السند ، عند علماء المسلمين ، فيقول : "على أن المنهاج التأريخى الحديث سيظل أدق تمحيصاً فى الاستقصاء ، فلا يمنح ثقته لرواية إلا إذا دعمت صحتها حجج بالغة القوة، وهذا فيما يتعلق بروايات الأحاديث على الأقل ، يظل من نصيب قلة منها ضئيلة. على أنها مع ذلك تظل وثائق صالحة لوصف العصر الذى يمكن أن ترجع إليه ووصف العصور التى تلته ، كدلالات على بعض اتجاهات التفكير وعلى ما كانت بعض التيارات تحاول فرضه من قواعد. كما أنها تمثل معايير لسلوك المسلمين بالقدر الذى كانوا عليه فى أتباعها. وفى الوقت نفسه ينبغي لنا ألا ننسى أن تناقضاتها كانت تضفى على الممارسة كثيراً من الحرية ، ولا سيما والمسلمون لا تحكمهم أية سلطة مركزية (كما هو مثلا حال الكنيسة الكاثوليكية) تفرض بنفوذها حكما على قيمة كل رواية وعلى التفسير الصحيح [٢] لها" .

وبعد أن يُبيَن بأن الموقف العقلي القائم على الحجة والدليل العيني هو موقف أساس فى القرآن الكريم ، وهو ما سنأتي على بيانه فى مكان لاحق ، يقول عن الثقافة الإسلامية بعامة : فالواقع أن السمة العقلانية كانت واضحة الظهور فى الثقافة الإسلامية فى العصر الوسيط ، وعلى الأقل بمثل درجة ظهورها في العصر نفسه في الثقافة الغربية، بالطبع كانت هذه السمة العقلانية تحليلية فحسب، إلى أقصى الحدود ، بحيث يمكن القول إنها لم تكن بالأداة الكافية لفهم العالم فهما عميقاً لتغييره ، وصحيح كذلك أن هذا النشاط العقلاني كان يحترم مقدمات ليست لها أية صله به ، مقدمات دينية بصورة خاصة ، يكتفي بأن يستنبط منها النتائج والتفريعات إلى ما لا نهاية ، ولكن هذا الوضع بالذات كان هو نفسه وضع المجتمع الغربي فى العصر نفسه. بل

---

[١] يصرح فخر الدين الرازي أنه لا يمكن تقرير مسألة اعتقاديه بالاستناد إلى الحديث فقط "معالم أصول الدين" القاهرة ، ١٣٢٣ ، ص ٩ .

[٢] رودنسون – كذلك – ص ٣٠ – ٣١ .

إن المرء لا يملك إلا أن يستشعر الإجلال والإعجاب أمام الجهد العقلاني الضخم الذي قام به ألوف من المفكرين المسلمين فى القرون الوسطى تطويرا لنظرية فى العبادات وفى العلاقات الحقوقية يحيط تنبؤها على الحالات الممكنة (بل والمستحيلة أحيانا) انطلاقا من عدد قليل من المقدمات وفى منطق لا منطقي فى سلامته ، وكذلك استئنافاً وتكميلا ودراسة جديدة بالطريقة نفسها للفلسفة الأرسطوطالية ، ولكل تراث العلم اليوناني ، ثم تدويناً لآلاف المجلدات من تاريخ يستند إلى قاعدة أساسية نقدية ، هى المقابلة بين الشهادات والروايات ، حتى وإن كان نقد هذه الشهادات فى ذاتها لم يبلغ مداه الضروري . بل حتى الفن نفسه كان إبداعاً ذا وحي عقلاني على درجة عالية من الفاعلية ، تبدو صوره العديدة وكأنها أقرب إلى الاستنباط ، واحدتها من الأخرى بالتأمل العقلاني منها إلى استحياء المؤثرات[1] الانفعالية .

ويقول رودنسون عن الإدارة : "والجماعة الإسلامية ، بحكم الظروف التاريخية لولادتها ، كانت فى جوهرها ، دولة لا كالكنيسة المسيحية ، أعنى أنها لم تكن منظمة شغلت بهموم متتابعة : هموم إغضاء الدولة عنها ، ثم التأثير فى الدولة ، ثم الهيمنة عليها ، دون أن تتحد أبداً تقريباً بهذه الدولة. ولذلك كان الواجب الديني لقادة الجماعة الإسلامية هو أن يحاربوا ، ويدافعوا ، ويديروا ، وكان واجب أعضاء الجماعة هو أن يعينوهم فى هذه المهمات. وكل هذا كان عملا ، عقلانيا ، عمل حساب وتنبؤ وإعداد وسائل تستهدف كلها غاية أرضية ، دهرية ، وإن كانت فى الوقت نفسه[2] تطيع المشيئة الإلهية ، ويقول : "بل إن العقل ، بصورة عامة ، ظل فى الإسلام يتمتع بمكانة سامية ، لا فى النظريات اللاهوتية فحسب ، بل – وعلى وجه الخصوص – فى النشاط الذهني الفعلي للمسلمين المتعلمين ..." .

---

(1) المصدر نفسه ص ١٠٥ .
(2) كذلك ص ١٠٩ .

ويشير رودنسون إلى التعددية فيقول : "إن المجتمع الإسلامي كان مجتمع كثرة إلى أعلى درجة ، مجتمع أحزاب متعددة لا حزب واحد ، وكانت السلطات العامة تؤيد تارة هذا المذهب وتارة ذاك ، ولكنها عموماً ظلت مبقية على التعدد وبسبب تناثر العالم الإسلامي ، غالباً ما يجد الاتجاه المضطهد فى مكان مكانا آخر [1] يلجأ إليه .

ويرى محمد أركون أن العلوم العقلية [2] خلال الفترة الكلاسيكية (الخمسة قرون الأولى والستة) ، مرتبطة بالفلسفة والبحث الفلسفي ، مثل الطب والفلك والرياضيات والفيزياء والكيمياء والخيمياء (علم الكيمياء القديمة) والعلوم الطبيعية وعلم الأرصاد الجوية والجغرافيا الفيزيائية والبشرية ، ما دامت هذه العلوم تقتصر على تفسير الأوجه والظواهر العديدة للعالم المخلوق ولا تتخذ أي موقف بإزاء ارتباطاتها الثيولوجية ، وأن العقل كان يوظف فى هذه المجالات كل إمكانياته بحرية تامة ، ولا يخضع إلا لمعطيات الملاحظة المباشرة (أي العيان) ، وهو يرى أن العقل الديني لم يحد من حرية البحث العلمي بالنسبة للنحويين والأطباء والرياضيين والفلكيين والكيميائيين ، ففي هذه العلوم ذهبوا إلى أبعد حد ممكن تسمح به الوسائل والأدوات المادية للمعرفة فى عصرهم ، ولم يحصل أن حوكم أي "عالم" منهم مادام لم يتعرض لأسس الإيمان ولم يمس فروضه القانونية. ومع ذلك فحينما ضعف العقل الديني وفقد حيويته الريادية الاستكشافية التى عرفها أثناء الفترة التأسيسية الأولى ، ضعف العقل العلمي التجريبي .

---

[1] كذلك ص ١٠٣ .

[2] محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة هاشم صالح ، بيروت ، ١٩٨٦ ، ص ٢٦ ـ ٢٧ .

الفكر الفقهي والكلامي والفلسفي وفعالية العقل وحضوره فيها :

أولاً : فى الفقه وأصوله :

إثر التوسع فى الفتوح وتعقد بنية المجتمع أو المجتمعات الإسلامية من حيث بنيتها الثقافية والاقتصادية والاختلاط بالمجتمعات المفتوحة على النص وفهمه وماذا يفعل المشرع أو المفتى إزاء المستجدات ، وظهرت الحاجة إلى توحيد القضاء والتشريع من قبل الدولة ، وهذا ما تعكسه رسالة [1] الصحابة فى نص شهير ، حيث لاحظ اختلاف القضاة والفقهاء لدرجة أن يحرم شئ فى أحد الأمصار ويحلل فى آخر .

وهناك نص آخر مهم يذكر فيه ابن المقفع أن الشريعة (النص) لم يدخل في التفاصيل تاركاً للعقول استعمال الرأي والاجتهاد ، وإلا لو جاءت الشريعة لا تغادر حرفا من الأحكام والرأي والأمر ، وفى كل شؤون حياة الناس لكانت العقول لغوا لا حاجة للناس إليها ، ولما كان من معنى لتذكير الله الناس بإعطائه لهم العقل والنظر .

واعتماداً على تعامل مصطفى عبد الرازق مع ظهور الفقه وأصوله من كتاب وسنة وقياس وإجماع واجتهاد ، من بين عشرات الكتب القديمة والحديثة ، يتبين أن الرأي والعقل والاجتهاد كان موجوداً من زمن الرسول ، ثم الخلفاء الراشدين ، وإن الأوضاع الجديدة ، وأسباب عديدة بعضها يتعلق بالنص الديني نفسه وفهمه ولغته وسياقاته ، وحركة الوضع فى الأحاديث ، وأسباب أخرى حتمت الاستعانة بالرأي والاحتكام إلى العقل ، والذي لم يكن منغلقاً على نفسه ، بل استفاد من الثقافة العالمية التى اتصل بها ، وبالإنجازات العلمية المحققة عند الأمم المفتوحة ، وأن أثر المنطق اليوناني ، واضح جداً فى أعظم وأول عمل مشروع لأصول الفقه ، وهو "رسالة" الشافعي . يشرح الشافعي فى الرسالة أصول التشريع بحسب ما أبان الله لخلقه فى

[1] أشرنا إلى رسالة الصحابة ، سابقا ومواضع نصوص ابن المقفع ، ص ١٢٦ – ١٢٧ .

كتابه بخمسة وجوه ، أسماها المتأخرون مراتب البيان للأحكام . وأولها : ما أبانه الله لخلقه نصا مثل الفرائض من صلاة وزكاة وحج وصوم وتحريم الفواحش ونص الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير الخ [1] .. مما بين نصا وسماه المتأخرون بيان التأكيد ويكون النص مما لا يتطرق إليه تأول ، ولم يحتج فى التنزيل إلى غيره" وثانيهما : ما أبانه الله بنص يحتمل أوجها فدلت السنة على المراد به من هذه الأوجه . وثالثهما : ما أحكم الله وفرضه بكتابه ، وفصل الرسول كيف فرضه وعلى من فرضه. ومتى يزول أو يثبت مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتهما , ورابعها : ما بين الرسول مما ليس فيه نص حكم. وخامسها : ما فرض الله على خلقه الاجتهاد فى طلبه ، وهو القياس ، والقياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم فى الكتاب والسنة[2] .

ويرى مصطفى عبد الرازق أن قصر الاجتهاد على القياس – كما يشترط الشافعي – يضعف الاجتهاد ، وعند أهل الرأي – في مقابل أهل الحديث ، كما سنبين – القياس بذل الجهد فى الطلب حول الأحكام ، وعليه فكل قياس رأي واجتهاد ، وليس كل رأي واجتهاد عند الشافعي هو القياس ولا يكون الأخير إلا على كتاب[3] أو سنة . ويرى عبد الرازق أن الرأي الذى نتحدث عنه هو الاعتماد على الفكر فى استنباط الأحكام الشرعية ، وهو مرادنا بالقياس والاجتهاد والاستحسان والاستنباط [4]

ويرى علي سامي النشار أن مؤرخي علوم الأصول يجمعون على أن محاولة الشافعي لوضع مباحث الأصول كعلم هى أول محاولة ، وكذلك هذا ما يراه المستشرقون والمحدثون والقدامى مثل ابن حنبل والجويني وابن رشد [5] ، ومبررات

---

[1] كذلك ص ١٢٢ .
[2] مصطفى عبد الرازق – السابق – ص ١١٤ ، ومفصلا ص ٢٣٩ وما بعدها .
[3] كذلك ص ١٣٨ ، وأبو زهرة ؛ تاريخ المذاهب الإسلامية ، ج٢ ، ص ٢٧١ ، ٢٧٠ .
[4] عبد الرازق – كذلك – ص ١٣٨ .
[5] علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ٨٠ .

هذا الحكم أن أقدم ما وصل إلينا مكتوبا عن الأصول هو رسالة الشافعي ، ثم إحاطة الشافعي بجميع نواحي الأصول ، وأخيراً عمل علماء الشافعية على نشر هذه الفكرة. ويرى النشار أنه توجد محاولات قبل الشافعي نتلمسها ليس فقط عند علماء الأحناف قبل الشافعي بل فى عصر الصحابة ، مثل ابن عباس وضع فكرة الخاص والعام ، كما أن فكرة القياس وضعت فى عصر النبي وصحابته ، وفى العصر الأول والثاني وضعت قواعد القياس[١] وشرائط العلة. ثم وصل المنهج إلى المدرسة الحنفية ، وقد أقام الأحناف الأصول على الفروع ، وأما الشافعي فأقام الفروع على الأصول ، فله فضل وضع منهج [٢] الأصول .

ويرى مصطفى عبد الرازق أن هذا الاتجاه قبل الشافعي كان بجمع المسائل وترتيبها وردها إلى أدلتها التفصيلية ، وأما مع الشافعي فالمنهج لا يعني بالجزئيات والفروع ، بل يردها إلى أصولها الجامعة لها وهذا هو النظر الفلسفي ، و ذلك اعتبر ابن حنبل أن الشافعي فيلسوف فى أربعة أشياء : فى اللغة ، واختلاف الناس ، والمعاني ، والفقه. ويرى النشار على العكس من ذلك أن الشافعي – ولأسباب يذكرها – لم يتأثر بمنطق أرسطو [٣] ، بل وحرمه .

يتابع عبد الرازق تطور ظهور الرأي منذ زمن الرسول حتى تكون مدارس الرأي والحديث والمذاهب الأربعة [٤] ، ويرى أن الاجتهاد بالرأي فى الحكام الشرعية هو أول ما ثبت حق النظر العقلي عند المسلمين ونشأت منه المذاهب الفقهية وأينع فى جنباته علم فلسفي هو علم "أصول الفقه" قبل دخول الفلسفة اليونانية .

ونكتفي بأمثلة على الاجتهاد بالرأي فى زمن الرسول والحكم الراشدي ، فقد أوصى الرسول مبعوثين فى الأمصار مثل معاذ بن جبل بأن يعمل رأيه حين لا

---

[١] النشار – كذلك – ص ٨١ .
[٢] النشار – كذلك ص ٨٢ – ٨٣ .
[٣] كذلك ص ٨٣ – ٨٦ .
[٤] عبد الرازق – السابق – ص ١٢٣ – ٢٤٩ .

يجدون نصاً[1]، وقد استعمل الرسول نوعين من الاجتهادات :

الأولى :اجتهادات بيانيه، أي لبيان الأحكام الواردة فى القرآن عن طريق بيان المجمل وتقييد المطلق وتخصيص العام ، كقوله : لا يرث القاتل ، لا وصية لوارث

والثانية :اجتهادات مطلقة وتدخل ضمن مفهوم الاجتهاد بمعناه الاصطلاحي أي استعمال الرسول عقله واستشارته لصحابته ، ويختار ما يراه مثل اجتهاده فى "أسرى بدر" [2] .

وأما بالنسبة للصحابة فيورد عبد الرازق روايات عدة عن الشاطبي وابن عبد البر وابن قيم الجوزية وسواهم مفادها أن أبا بكر إذا استجدت مسألة ولم يجدها فى القرآن والحديث أو السنة استشار رؤوس الناس ، فإذا استقروا على شئ قبله ، ومثل ذلك فعل عمر بن الخطاب وبقية الراشدين ، ويذكر أحمد أمين أن عمر ليس فقط يستعمل الرأي عندما لا يوجد نص ، بل إنه قد يخالف منطوق النص ، إتباعا لمنطقة الداخلي بحسب مصلحة المسلمين كما فى المؤلفة قلوبهم [3] والغنائم . وكذلك اجتهد أبو بكر فى قتال المرتدين الذين منعوا الزكاة ، واجتهد عمر فى منع إعطاء المؤلفة قلوبهم من أموال الزكاة ، أو العطاء ، وكذلك في وقف قطع يد السارق بعد أن حلت المجاعة عام الرمادة[4] .

وعندما حدثت المدارس الفقهية اعتمدت مدرسة الحديث على الوقوف عند ظواهر النصوص بدون بحث فى عللها ، وقلما يفتون برأي ، أما مدرسة الرأي فيبحثون علل الأحكام ولا يحجمون عن الرأي إذا لم يكن عندهم أثر[5] .

---

[1] كذلك ص ١٢٢ .

[2] أحمد على الملا : أثر العلماء المسلمين في الحضارة الأوروبية ، دار الفكر ، ط٢ ، دمشق ١٩٨١ ص ٦٣ ، وكذلك عبده بدوي ، حيث يذكر مفصل حديث الرسول ووصيته لمعاذ بن جبل ، وعن عقلانية الرسول رفضه لقول البعض بالخوف لموت ابنه إبراهيم وكذلك رفضه للتميمة ، كتابة السابق ، ص ٩١ .

[3] رازق – السابق – ص ١٧٨ – ١٧٩ .

[4] أحمد أمين : فجر الإسلام ، ص ٢٣٨ – ٢٤٠ .

[5] احمد على الملا ، السابق ، ص ٦٣ .

ويرى أحمد أمين أن هناك عدة أسباب لظهور مدرسة الرأي ، وأخرى لمدرسة الحديث ، ومن هذه الأسباب لظهور الرأي فى العراق أنه قطر متمدين متأثر بالمدنية الفارسية واليونانية ، والمدنية تضع تحت عين المشرع جزئيات كثيرة تحتاج إلى تشريع ، وليس كالقطر البدوي وما حكمه ، وسبب آخر هو قلة أخذ أهل الرأي بالحديث لأنهم يشترطون فيه شروطاً[1] كثيرة لا يسلم معها منه إلا القليل .

وشبه هذا التعليل ما يراه أحد الباحثين فيذكر ثلاثة أسباب لاختلاف المدارس الفقهية المعروفة وخصوصا مدرسة الحديث وأمامها الأمام مالك ، وكان قبله فى الحجاز عدد من الصحابة مثل زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر ، ثم سعيد بن المسيب ، ثم مدرسة الرأي وزعيمها النعمان بن ثابت ، (٨٠ – ١٥٠ هـ) فى الكوفة وهذه الأسباب هى :

أولاً : اختلاف البيئة ، وهنا المقصود بيئة المدينة والحجاز ، وبيئة العراق أو الشام، فالحجاز ظل لفترة من الزمن متأثراً بالرسول وصحابته والأخذ بالحديث ولم يجدوا حاجة ملحة للتوسع فى الأخذ بالرأي والقياس ، لاختلاف الحوادث والمستجدات فى الحجاز عنه فى العراق والشام .

ثانياً : اختلاف مناهج التفكير لدى الفقهاء ، إذ لم يكن الفقهاء على طبيعة واحدة من حيث استعداداتهم العقلية ، ومدى ميلهم للأخذ بالرواية والحديث أو بالرأي .

ثالثاً : انتشار الوضع فى الحديث ، فى الحجاز كان الحديث عن الرسول مباشراً ولم يدخله الوضع ، وسهولة الكشف عن الموضوع ، بينما فى العراق حيث انتشرت الأحاديث المكذوبة ، وصعوبة فرز الصحيح منها عند فقهاء العراق على قلتها [2] .

---

[1] أحمد أمين – السابق – ص ٢٤١ وما بعدها .

[2] الملا – السابق – ص ٦٦ – ٧٧ .

وقد عالج مصطفى عبد الرازق بموسوعية العوامل الخارجية والداخلية لظهور الاختلافات في الفقهية أي ظهور المدارس المعروفة فى الفقه ، فعرض لرأى جولدتسيهر وكرادي فو وفون كريمر القائل بأن سبب الاختلاف هو نصوص القرآن حضوراً وغياباً ، والمستجدات فى المجتمع الإسلامي والتأثير المحلي للمجتمعات الإسلامية الواسعة ، وإلى الأثر الأجنبي الروماني على وجه الخصوص[1].

أما العامل الداخلي فهو رأي لفيف من مؤرخينا القدامى وخصوصاً ابن خلدون، الذى يرى أن سبب الاختلاف فى المذاهب الفقهية والأحكام :

١- اللغة ، فالنصوص والأدلة غالباً من النصوص ، وهى بلغة العرب وفى اقتفاء ألفاظها لكثير من معانيها اختلاف بين معروف .

٢- السنة مختلفة الطرق فى الثبوت ، وتتعارض فى الأكثر أحكامها فتحتاج إلى الترجيح ، وهو مختلف أيضاً ، فالأدلة من النصوص مختلف فيها .

٣- وأيضاً فالوقائع المتجددة لا توفى بها النصوص[2] .

يخلص مصطفى عبد الرازق إلى أن الرأيين رأي المستشرقين المذكورين ورأي ابن خلدون متفقان على أن الرأي وجد بعد زمن الرسول حين لم تعد النصوص كافية لما يلزم الجماعة من قوانين[3] . ويقدم رازق رأياً ثالثاً أو قل ثانياً يسنده إلى ابن قيم الجوزية وابن عبد البر وهو أن الرأي وجد زمن[4] الرسول نفسه وعند صحابته. ويؤيد رازق وجود تأثير عناصر أجنبية فى علم أصول الفقه فى تدوينه

---

(١) رازق – السابق – ص ١٢٦ – ١٢٧ .

(٢) رازق – كذلك ص ١٣١ - ، وابن خلدون – المقدمة – بيروت ١٩٨٦ ، ص ٢٨٩ – ٣٩٠ ، ويذكر أحمد أمين نصاً عن ابن خلدون يبين فيه أن مذهب مالك انتشر في المغرب والأندلس لغلبة البداوة عليها ، فمالوا إلى الحجاز لمناسبة البداوة لهم عكس مذهب الراي وشيوعه في العراق بسبب حضارة الأخير ، فجر الإسلام ، ص ٢٤٩ .

(٣) رازق – السابق – ص ١٣١ – ١٣٢ .

(٤) أوردنا أمثلة على ذلك ،ورازق ١٣٢– ١٣٤ ، ويرى أحمد أمين أن الرسول استعمل الراي واستشار ، وبدل قرارات بعد نصيحة الصحابة من أصحابه له فجر الإسلام ، ص ٢٣٣ – ٢٣٤ .

وتفريعه وضبط قواعده ، وخصوصاً منذ القرن الرابع الهجري ، وعلى يد المتكلمين، وهذا الأثر هو الفلسفة والمنطق [1] .

ثانياً : الفكر الكلامي :

يعرف علم الكلام من الفارابي إلى ابن خلدون بأنه دفاع عن العقائد الإيمانية بأدلة عقلية فهل هو "اعتقادات" و"دوغماً" خالصة ، لا نصيب للعقل والجهد البشرى فيه إلا ما ندر ؟ أين يختفي العقل في هذه الدائرة وأين يظهر ؟ في المسائل الاعتقادية الكبرى يأخذها المتكلم من النص الديني (القرآن) على وجه الخصوص ، وهو وجود الله ووحدانيته والنبوة والملائكة والعالم الآخر ولا يفكر أو يطرح فرضية إمكان أن الله غير موجود بجد وبحث فلسفي حقيقي كما يفعل المتفلسف أو الشاك ، هو يأخذها كأمر مسلم، فإن وجد عند آخرين ما ينقضها دافع عن عقائده بالدليل العقلي .

إذن نحن أمام نوع من التفكير ، فيه نصيب من التسليم للنص من جهة ونصيب من الجهد البشرى .

هذه الحجج التى قدمها المتكلمون كلية بالغة التعقيد والتفريغ ، والفنقلة ، وهى حلقات موصولة ، والرد على حجج الخصوم ، وهى ليست بسيطة لأنها من إنتاج الفكر الفلسفي الخالص في أغلب الأحيان ، يشكل ، أعنى هذا الرد فى الغالب ، أعلى درجات الفعالية العقلية. مشكلة الوجود فى كتبنا: حوار ، ومشكلة الخلق ، ودراسات، والزمان ، توضح ما تقوله : الغزالي في "تهافته" يرد على حجج الفلاسفة القائلين بقدم العالم بالزمان وهى تشكل خطا وحلقات متواصلة من أرسطو إلى الشراح وبروقلس ثم الفارابي وابن سينا ، وردوده تشكل خطاً مقابلاً من أوغسطين عبوراً بيحيى

---

[1] رازق ـ كذلك ـ ص ٢٤٩ ، وحول أسباب اختلافات الفقهاء والاختلاف في الراي حول النصوص والأمور آنذاك في الإفتاء أو سواه ، تلخيص رازق لما ذكره السيد البطليموسى ، وهي ثمانية أسباب ، وكنا ذكرناها بإيجاز في بحثنا : نماذج وصور ، السابق ، ص ١٠٦ ـ ١٠٧ .

النحوي ومن خلاله المعتزلة خصوصاً النظام والأشاعرة قبل المعتزلة .

هذه نقطة ، ونقطة أخرى : هل الفكر الكلامي لوحة واحدة ؟ ولا تنوع فيه ولا مذاهب حول بنية المادة ومشكلة الوجود ، والقيم والحرية والسببية ، وقيمة العقل والنقل والمواقف من النص وطرق التأويل والتفسير ، ومسائل المصير ، والجواب قطعاً كلا ، فهو مذاهب ولوحات ، وابسط مثال هو التقابل بين مواقف المعتزلة والأشاعرة من هذه المسائل ، بل أن التفريعات فى المذاهب والآراء موجودة ضمن كل فريق على حدة ، فتذكر كتب الفرق أن المعتزلة أكثر من عشرين فرقة ، وهكذا بالنسبة للاتجاهات الأشعرية أو الصفاتية أو الكرامية أو الشيعة أو الخوارج أو المرجئة .. الخ. إن أبرز من يمثل حالياً وجهة نظر أن علم الكلام لوحة واحدة هو محمد عابد الجابري ، حيث يعتبر فكر الأشاعرة مساوياً لما يسميه "البيان" وهذا الفكر عنده أسير ليس النص الديني الأول فقط ، بل هو أسير آليات العقل العربي فى كل زمان ومكان وهى آلية تعود إلى اللغة وطبيعة فكر العرب ، وهى طبيعة تعود إلى الصحراء وتتسم في أهم صفاتها بالتفريق بين اللفظ والمعنى (القول بالكلام النفسي واللفظي عند الأشاعرة) وبالنظرة الذرية المفرقة لا الموحدة ، والاعتماد على فكرة التجويز والجواز لا الوجوب ، وضد الحتمية وتصور العالم تصوراً ذرياً وإنكار السببية الطبيعية والقانون بإحلال الاقتران والعادة وإرجاع كل فاعلية لجماد أو حيّ بما فى ذلك أفعال الإنسان إلى الله مباشرة ، وكل هذا يشكل عند الجابري ما يسميه خط البيان ، أما الفلسفات المخالفة ويسميها خط "العرفان" و "البرهان" ويعنى الصوفية وفلاسفة الإسلام فهي طارئة وافدة وغالباً ما ينطوي البرهان فى خدمة البيان أو العرفان [1] .

---

[1] انظر إشارتنا إلى كتبه ومواضع هذا .

وبقدر ما يتعلق الأمر بلوحة "البيان" نقول أنه غير صحيح أن نحكم على المعتزلة وفرق كلامية أخرى بمواصفات "الفكر أو المذهب الأشعري" ، والأمر واضح لا يحتاج إلى كلام لأي مطلع عليها فى القضايا الكبرى ، الموقف من الصفات الإلهية ، وحرية العقل البشري والسببية الطبيعية ، ووجوب الأصلح وقيمة العقل مع وجوب أو عدم وجوب الوحي والحسن والقبح العقليين ، والتأويل ، وفى مسائل سياسية واجتماعية عديدة مثل الموقف من الحديث والاجتهاد والتقليد وغير ذلك .

والآن نعود إلى حقيقة الفكر الكلامي ومدى عقلانيته فى بيان موقفه من النص ، فهنا مجال واسع يصل فيه المنصف إلى أن المتكلمين :

أ- يسوقون دلالات النص إلى ما يرونه ، وما يرونه مختلف بين فرقة وأخرى بل وشخص وآخر داخل الفرقة ، نعم ويكون ذلك فى المسائل غير المسائل الكبرى الأساس أو المسلمات وقد ذكرناها أعلاه ، خذ مسألة حرية الإنسان ، الآيات القرآنية تقدم عشرات الآيات ظاهرها أن الإنسان محكوم بقدر ومشيئة الله أي الجبرية ، وهناك عشرات الآيات يستفاد منها مسؤولية الإنسان وحرية فعله وعليه يعاقب فما الذى يجعل الجبري أو القدري أو القائل بالكسب يختار هذه دون تلك وبالعكس ؟ إنه موقفه الشخصي واختياره العقلاني البشري أي وجهة نظره وقناعته التى كونها ومن خلالها اختار أو ترك هذه الآية أو تلك ، أعنى الموقف الكلي الجبري أو القائل بحرية الإرادة والقاضي عبد الجبار صريح فى هذا حيث يصرح أن العقل يدبر ويرى في هذه المسائل وبعد ذلك يأتي النص [1] . وقد وجدنا أن جولدتسيهر ورودنسون وآخرين يعترفون بأن دواعي أخرى غير النص

---

[1] أبو الحسين عبد الجبار بن أحمد (قاضى القضاة): شرح الأصول الخمسة ، تعليق أحمد بن الحسين بن أبى هاشم ، تقديم وتحقيق عبد الكريم العثمان ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٤٧٥ ، ونكرر ليس في المسائل العقيدية الكبرى مثل التوحيد، ووجود الله ، النبوة ، العالم الآخر ، الملائكة الخ ، فهنا النص أولاً وأخيراً ، وبخلاف ذلك يكون الحديث عن عقلانية المعتزلة وأنها فوق النص مبالغة ، وستأتي أمثلة وبيان منى لذلك لاحقاً .

القرآني هي التي تدفع "الجبري" أو "القائل" "بحرية الإرادة" إلى تبني رؤياه . وفى هذا المجال أحب أن أنبه إلى مبالغة بعض الباحثين فى قولهم بأن المعتزلة يقدمون العقل على النص بإطلاق ، لأن الواقع هو أن المعتزلي وكل متكلم يقدم النص على العقل في المسائل الكبرى للعقيدة ويقدم وجهة نظره على النص فيما عدا ذلك .

ومهما تكن معاني التأويل وحدوده من الناحية اللغوية والاصطلاحية فإنه يختلف عن التفسير ، فالتأويل نقل أو صرف للمعنى الظاهر(١) إلى معنى آخر ، أو هو تعطيل للمعنى الأصيل وإضفاء معنى جديد عليه مخالف(٢) له ، وقد يصل عند البعض إلى " التلوين " بحسب تسمية (نصر أبو زيد) لبعض اتجاهات التأويل المعاصرة (٣) .

والمهم هنا ليس فعل النقل من ظاهر إلى معنى آخر بل لماذا يتم النقل ؟ لماذا يؤخذ النص كما هو وعلى دلالته الظاهرة ؟ وجوابنا هو أن منظور المؤول هو الذي يحدد موقفه من النص قبولاً على الظاهر أو تأويلاً .

ب- إن القياس عند المتكلم ليس قياساً على نص كما فى القياس الفقهي ، ولا هو قياس لعدم حضور نص ديني ، بل هو قياس عقلي صرف أنه حتى لا يمكن أن يسمى قياساً بل هو تفكير واتخاذ موقف مسبق بناء على قناعة "المتكلم" في المسائل المطروحة ، فالرأي هنا يوجد لا في غياب النص بل مع حضوره بشكل متعدد وربما متضارب الدلالة الظاهرة .

ج- إن مبدأ قياس الغائب على الشاهد ، وسنوضح مناهج الأصوليين المتكلمين

---

(١) خليل أحمد خليل : مستقبل الفلسفة العربية ، السلسلة الفلسفية ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ٥٠ .

(٢) محمد المصباحى : دلالات وإشكالات ، الرباط ، ص ٧ وما بعدها .

(٣) نصر أبو زيد : نقد الخطاب الديني ، ط٢ ، مدبولى ، القاهرة ، الفصل الثاني كله خصوصاً ص ١٤١ – ١٣٤ ، وص ١٦٨ فما بعد ، ١٧٨ فما بعدها .

مفصلاً لاحقاً – لا يعنى عند المتكلم معناه عند الفقيه أو اللغوي أو النحوي فهو فى هذه العلوم قياس لغائب بشري على شاهد أو حاضر بشري ، بينما هو في الكلام قياس لغائب (يتصل بالله) وهو الله على شاهد ، هو الإنسان".

د- أن قياس الغائب على الشاهد عند المتكلم ليس هو قياس غائب على شاهد ، بل هو خروج من قياس غائب على شاهد ، ذلك أن المتكلم المعتزلي أو الأشعري أو الصفاتي وحتى الحشوي والمجسم يرى أن لا طريق للكلام عن الله وصفاته إلا من خلال علاقات الوجود أو محمولات "الوجود ، وهي المقولات والصفات والنعوت المعبر عنها بلغة إنسان هي لغة حسية ومشخصة ، وإذن فإن "آنسنه الله" طريق صعب لأنه أخبار عن الله بلغة وأوصاف تحمل صفات الإنسان ، وهكذا يبدأ طريق "التنزية" أى ليس قياس الله على الشاهد (الإنسان) بل محاولة رفع كل الصفات الإنسانية عن الله ، ولكن هذا يختلف بدرجات عند الفرق الإسلامية المختلفة من حشوية إلى المعتزلة وصعودا إلى الباطنية وبعض المفكرين القدامى لدرجة سلب أي حكم فلا تقول إن الله موجود ولا إنه ليس موجوداً ، لأنك فى الحالتين تصفه أو تنفي عنه شيئاً يشير إلى صفة بشرية ، فوجوده ليس كوجود أى موجود ولا تستطيع اللغة التعبير عنه .

وقد اتخذ التنزيه عن المعتزلة مثلاً منهج الإيجاب والسلب فنسب لله كل صفات البشر الحسنة مثل العلم مع إضافة "وليس كعلمنا وسلب عنه الصفات التى لا تليق بالبشر فكيف مع الله ، فيقال إنه ليس بجاهل أو ليس بعاجز وهكذا. ويقول ابن رشد إن كل محاولات المتكلمين لم تستطع أن تصل بهم فى تنزيههم لله إلى أكثر من تصور الله "كإنسان أزلي" أي إنسان غير زماني [1] .

---

[1] بحثنا : الأنسنة عند ابن رشد . مجلة كلية الآداب ، جامعة صنعاء ، سنة ٢٠٠١ ، ص١٠١ فما بعد ، ص١٠٥ ، وتهافت التهافت لابن رشد ، تحقيق بويج ، بيروت ١٩٣٠ ، ص٤٢٤ فما بعد . وأنظر : نعمان جميل سلمان نظرية المعرفة عند الأشاعرة ، رسالة ماجستير بإشرافي ، جامعة بغداد ١٩٩٤ ، ص٣٦ .

ثالثا: الفكر الفلسفي (فلاسفة الإسلام) ومدى استقلاليته وعلاقته بالنص

نسارع إلى القول بأنه بالنسبة لفلاسفة الإسلام ليس هناك مشكلة "نص" فى التأسيس ، أعنى فى ظهور فلسفة محددة لهذا الفيلسوف أو ذاك ، ليس مهمة الفيلسوف الإسلامي التطابق مع النص الديني ولا من هدفه عدم التطابق ، أنه وبناء على مرجعيات ثقافية متيسرة له وبناء على عقله وخبرته وتجاربه ورؤاه ينشئ فلسفة أو موقفاً فلسفياً ، وقد تكون ثقافته الدينية إحدى ما يدخل فى حسابه ، وقد لا تكون ، أي هي ليست مؤسسة كمسلمات لفلسفته بخلاف الحال عند المتكلم ، فها هنا عند الفيلسوف عوامل ونظر وحرية نظر بلا قيود مسلم بها تتفاعل ديناميكيا فيكون حصيلتها هذه الفلسفة أو تلك [١] .

معظم فلاسفتنا وبلا استثناء يقسمون الخطاب الفلسفي إلى خطاب للعامة (خطابي) وآخر خطاب جدلي (مع المتكلمين) ، والأوساط ، وخطاب برهاني أو خاص مع أقرانهم ، وربما أضافوا كما فعل الغزالي خطاب الفيلسوف لنفسه ، ويقولون بضرورة مكالمة الناس على قدر عقولهم وإن لكل مقام مقالاً ، ويحرصون على عدم إطلاع العامة على فلسفتهم وكتبهم بما يسمونه "المضنون به على غير أهله" والفيلسوف فى المستوى الأول الخطابي ، وعندما يستعمل نصوصاً دينية حول قضية صفات الله ؟ أو نوع الخلود فى العالم الآخر يبقى النص على ظاهره بل لا يجادل حتى الوصول إلى درجة من التنزيه التى نجدها عند معتزلي مثلاً ، فنراه يفسر النعيم فى الجنة بالأكل والشرب والجنس ويصف الله بأنه سميع بصير ويرى بالحس وعلى ظاهر النص وما يستسيغه وعى الإنسان العامي . بينما يكاد يختفي النص عندما يعرض الفيلسوف لآرائه البرهانية الخاصة أو يحمّله فلسفته ولا يأخذ فلسفته من النص بل يقرب النص من فلسفته ، وهذا ما فعله ابن رشد حتى فى كتبه التى هى

---

[١] بحثنا : تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل ، أفاق عربية ، العدد (٢) أيار / مايو ١٩٨٥ ، ص٨١ وما بعدها .

حجاجية ، أو مخاطبة العامة والمتكلمين مثل فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة والى حد ما كتابه "تهافت التهافت" [١]، ونجد في "الغزالي" خير مثال على كل ما قلناه فهو فى "تهافته" أشعري وفى كتبه الخاصة والمضنونة [٢] فيلسوف فيضي إشراقي .

لماذا يعمد الفيلسوف الإسلامي إلى تعددية الخطاب ؟ فى قناعتي أن هناك أسباباً يتعلق بعضها بمستوى إفهام المخاطب حسب درجته ، ولكن السبب الأهم هو أن العقل الفلسفي ، الذى يشعر بأنه اقنوم ذاته ، أراد بذلك أن يحتفظ لنفسه بدائرة يتحدث فيها مستقلا ، وبحسب قناعاته بلا مواربة وبلا خوف من رأي عام أو سلطة نص ، أو سلطة سياسية أو أي سلطة [٣] .

فى دراسة لي عن حقيقة الغزالي ومنهجه وطرق الخطاب عنده ، وفلسفته العقلية والإشراقية أوضحت أنه ليس "باطنياً" بمعنى معاداة العقل والبرهان ، كما يدعيّ الجابري وآخرون إلا إذا جمعت بيت تصوفه وكتاب "التهافت" على أساس اعتبار هجومه على الفلاسفة فى التهافت هجوماً على العقل ، ولكن ها هنا مفارقة على غير ما يتمنى الجابري ، ذلك أن هجومه هو على ابن سينا ، وبأدلة وتحليل وجدل فلسفي عقلي، وابن سينا متهم عند الجابري بأنه لا عقلاني ، ظلامي غنوصي باطني ، فكيف يستوي الأمر ؟ الحقيقة لا تتضح إلا إذا عالجنا فكر الغزالي على أساس أنواع الخطاب ، وعندئذ سنصل إلى أنه لا تعارض عند الغزالي فى حقيقة

---

[١] بحثنا : حقيقة ابن رشد من خلال تعددية الخطاب عنده ، بيت الحكمة ، سلسلة المائدة الحرة ، ٤٣ ــ أ٢ ، ج١ ، ص١٤٦ فما بعد ، على وجه الخصوص . مجلة الحكمة ، بيت الحكمة ، بغداد ، العدد الرابع ١٩٩٨ ، وكتابنا : حوار ــ السابق ــ القسم الثالث ، وماجد فخري : ابن رشد فيلسوف قرطبة ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٠ .

[٢] بحثنا : الغزالي مشكلة وحل ؛ ضمن كتابنا : دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ، ط١ بيروت ١٩٨٠ ، ص٢٣٧ وما بعدها ، حيث المراجع وأقوال هؤلاء وآخرين .

[٣] عن أنواع السلطويات ، أنظر : كتابنا : الفلسفة والإنسان ، بغداد ، دار الحكمة ، ١٩٩٠ الفصل السابع ، ص٢٠٤ وما بعدها وفؤاد زكريا : آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، ص١٣ ــ ١٢٥ ، وزكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ــ السابق ــ ص٣٠٩ ، ٣١٧ ومواضع أخرى ، وأور عبد الملك : مقدمته لكتاب جون لويس : مدخل إلى الفلسفة ، ط٢ ، بيروت ١٩٨٣ ، ص٥ ــ ٧ .

أمره بين طريق البرهان ، وطريق العرفان ، ذلك أن درجات الطالبين عند الغزالي تبدأ بالعوام (المخطابيين) مروراً بالمتكلمين (الجدليين) ثم وصولاً إلى مستوى الفلاسفة (طريق البرهان) أو (البرهانيين) ، وصولا إلى الصوفية (الواصلين) ، وكلمة الواصل عنده لا تلغى البرهانى بل هى تكملة لفلسفته العقلية البرهانية بمعرفة مباشرة ذوقية ، وهذا هو الطريق العقلي الذوقي الذى سلكه بطل قصة حي بن يقظان [١] لابن طفيل ، لقد خط ابن سينا للغزالي ولابن طفيل وللاشراقيين والفلسفيين جميعا مثل ابن سبعين وابن عربي والسهروردي الطريق المتدرج بحسب ما ذكرناه أعلاه وصولا إلى الرتبة الواصلية ، دون أن يسلك ابن سينا ذلك وأن يبقى ذلك الطموح على مستوى التأليف فى أدبه الفلسفي الإشراقي [٢] .

وفى كتاب "إحياء علوم الدين" وكذلك فى "مشكاة النوار" يتكلم الغزالي عن درجات الوصول إلى الحقيقة على أساس تصنيف طالبي المعرفة على أساس القشر وقشر والقشر واللب ولب اللب ، فيضع الحشوية والمجسمة فى القشر ويضع الأشاعرة قريبا منه ، تأمل ! ويضع المعتزلة فى منزلة أقرب إلى اللب ، والفلاسفة فى اللب والصوفية الاشراقيين فى لب اللب. وهكذا يفعل فى كتابه مشكاة النوار ولكن على أساس الظلمة مع ضوء ، والضوء الخالص ، وهكذا لا معنى للحديث عن بيان وعرفان وبرهان بالشكل الذى خططه وأعطى مواصفاته وأحكامه عليه ، محمد عابد الجابري ، وقد أسبهت فى الوقفة من منهج الجابري وأطروحته هذه فى أكثر من بحث ، خصوصاً بحثنا المطول "محمد عابد الجابري والتراث" [٣] .

---

[١] سنذكر مفصل ذلك لاحقا .

[٢] نذكر من هذا الأدب لابن سينا : حي بن يقظان ، سلامان وأبسال ، رسالة الطير ، والقصيدة العينية ، ورسالة في العشق .

[٣] بحثنا : التراث عند محمد عابد الجابري – السابق – حيث أشرنا عديد الباحثين في الرد على آرائه وتفصيليا .

تجليات الفكر العربي في الميادين المختلفة :

في مسيرة الفكر العربي وكما سبق أن ذكرنا فترات ازدهار ونكوص ، ما سنسجله الآن هو ثمرات الازدهار ، دون أن نطمح فى الحديث عن هذه الفترات المزدهرة وأسبابها ، فهذا طويل وله حديث آخر ، كما أن معالجة هذه الثمرات لن يكون تفصيلياً ، وإلا أيضاً طال المقام وهو الآن طويل .

ولنبدأ بالقرآن الكريم من خلال معالجة رودنسون وماسينيون وآخرين بدرجة أقل. وقد يقال لماذا هذه البداية ، هل القرآن فعل بشرى ، وجهد بشرى ، وأنت تريد رصد هذا الجهد البشرى العقلاني في بحثك هذا ؟

هناك جواب متيسر هو أن كل المباحث والميادين أثر فيها النص القرآنى والتصورات القرآنية ، وإذا لابد من معرفة الأساس العقلي في القرآن نفسه ، أم أنه يعتمد على الإيمان بحسب سلطوية الوحي والإرسال ؟

وعلى كل حال ربما جّرنا هذا إلى استنكار المقولات الاستشراقية عن دور الرسول فى الرسالة ، وما يزعم من أن القرآن هو عمل الرسول الخ ، كما أنه قد يجرنا إلى تفسيرات قديمة (عند المعتزلة) حول معنى أن القرآن مخلوق ، وأن فيه صفات الحوادث والتغير ، مثل أنه مقروء ومفصل ، ومنسوخ وما إليه ، وإلى النظريات التى تبناها بعض الدارسين مثل نصر أبى زيد ، وحسن حنفي وآخرين يجمعون الرأيين معاً، ويحولون النص إلى شبيه بنص مفتوح قابل للتغير إلى حد النقض لمعانيه على أساس استقراء الطبيعة والواقع والمصالح البشرية .

١- الفكر القرآني ، قائم على الدليل العقلي :

المقصود هنا النظر إلى القرآن من الداخل لنتعرف على مدى استناده فى دعواه، أنه وحى وأنه من الله على الحجة والدليل العقلي والخطاب الفكري ، أم أنه يقوم على "الكف" وأنه سرّ ، على البشر قبوله فحسب ، ولن نتعرض هنا لمسألة مدى

مساعدة النص القرآني بما يحمل من قداسة ومصدر فوق بشري ، على التعقل الفردي المستقل ، فقد سبق أن أوضحنا فيما تقدم من هذا البحث هذه المسألة في خطوطها العريضة عندما تكلمنا عن الموقف من النص فى الفقه علم الكلام والعلوم الصرفة والفلسفة والتصوف ، ومن الواضح أن هؤلاء تعاملوا معه ليس كنّص بشري ، وإلا لما شغلوا أنفسهم تأويلا وتفسيراً وحتى تحايلا عند بعضهم لتبنية أو تفاديه [1] .

تصدى ردونسون أحسن من أي شخص آخر – حسب علمي – لعقلانية القرآن فى هذا الإطار الخاص ، أعنى فى إثبات أن القرآن وحيّ من الله ، وقارن ردونسون ذلك بالتوراة والإنجيل وانتهى إلى قناعة مقنعة لنا أيضاً هى أن القرآن الكريم يستعمل العقل والدليل العقلي لإثبات أهم عقائده مثل أنه وحى ، والوحدانية ، والبعث الجسدي والعناية الإلهية ، ولا يعتمد على إلغاء العقل كما تفعل الأناجيل والعهد القديم حيث تعتبر أن أكبر دليل على أنها من الله أنها فوق الفهم البشري والتعقل البشري .

ولندع ردونسون يتحدث دون أن نحرّف جوهر أقواله ، ذلك أن ألفاظه لها دلالاتها فهو مستشرق يتعامل مع القرآن باعتباره كلام الله من خلال نبيه ، فيتكلم تارة عن تعاليم القرآن وعقل القرآن وتارة عن تعاليم محمد وعقل النبي . يقول : القرآن كتاب مقدس تحتل فيه العقلانية مكاناً جد كبير ، فالله لا ينفك يناقش ويقيم البراهين ، بل إن أكثر ما يلفت النظر هو أن الوحي نفسه ، هذه الظاهرة الأقل اتساماً بالعقلانية فى أي دين ، الوحي الذى أنزله الله على مختلف الرسل عبر العصور وعلى خاتمهم محمد ، يعتبرها القرآن نفسه ، أداة للبرهان ، فالرسل تكرروا ومعهم البينات (المعجزات) ، وأما ضمان صحة البينات فهو التوافق الداخلي الجوهري بين مضمون هذه الرسالات ، وأن ما نزل على النبي محمد موثق من قبل التاريخ بالنسبة

---

[1] أنظر : فؤاد زكريا "الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر ، ضمن : الفلسفة في الوطن العربي المعاصر ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٥ ، ص٤٣ – ٤٥ ، وبحثنا إشكالية العقلانية – السابق - ، ومحمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي – السابق – ص٢٢ .

إلى القرآن، وإلا فليأتوا بمثله ، ثم يستعمل القرآن ما يقرب من رهان باسكال (ونصحح على ردونسون أنه رهان أبي العلاء المعري)[١] ، فهذا رجل من آل فرعون يكتم إيمانه عن موسى هكذا : (أتقتلون رجلا أن يقول ربى الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم وإن يك كاذبا فعليه وإن يك صادقا يصبكم بعض الذى يعدكم)[٢] .

والقرآن يقدم الدلائل العقلية على القدرة الإلهية فى خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار ، وتوالد الحيوان...الخ وفى كل ذلك(لآيات لأولى الألباب) [٣] ويرد الفعل "عقل" بمعنى ربط الأفكار بعضها ببعض ، حاكم ، فهم البرهان العقلي، حوالي خمسين مرة، ويتكرر ثلاث عشر مرة هذا السؤال الاستنكاري، وكأنه لازمة : (أفلا تعقلون) [٤]. ولذلك كان الأب هنرى لامنس على حق فى قوله : إن محمدا ليس بعيدا عن اعتبار الكفر عاهة من عاهات الفكر البشرى ولذلك يقدم لهم الأ.لة، فإن لم تنفع يستعمل معهم الإكراه .. ومن الحجج على معقولية الرسالة تذكير المعارضين بأن خيرهم هو فى إدراك أن مصلحتهم هى فى إتباع ما أمر الله والالتحام بالجماعة التى بينها رسوله بأمر منه ، وهنا يستخدم القرآن ألفاظا تقوم على الربح والخسارة ، ويذكر البشر بأن العلاقة مع الله هى علاقة تجارة مثمرة .

ويلاحظ ردونسون أنه لن تجد فى كل القرآن أي حديث عن إيمان يأتي عفوا بإشراق حدس لا عقل فيه ، صحيح أن الوحي هبط على النبي ، لكن النبي تشكك أول الأمر وساعدته خديجة على التأكد من أنه ملاك وليس شيطانا عن طريق اختبارات عن كيف يرى الرسول الملاك فى أوضاع مختلفة [٥].

---

(١) الصحيح أنه رهان أبي العلاء المعري :

قال المنجم والطبيب كلاهما — لا تحشر الأجساد قلت إليكما
إن صح قولكما فلست بخاسر — أو صح قولي فالخسار عليكما

(٢) القرآن الكريم ، سورة غافر ، آية ٢٨ .

(٣) سورة آل عمران ، آية ١٩٠ .

(٤) سورة البقرة ، آية ٧٦ .

(٥) رودنسون – السابق – ص٨٥ فما بعد .

ثم يجرى ردونسون مقارنات[1] للعقل القرآني بما في العهد القديم والإنجيل من مدعيات وأقوال ضد الجهد البشرى والحكمة مثل . "ها أنذا أعود واضع بهذا الشعب عجباً عجيباً فتبيد حكمة حكمائه" توكل على الرب بكل قلبك ... [2] لا تكن حكيما فى عيني نفسك .. وإن هناك معرفتين وحكمتين ، والحقيقة منها هى عطية الرب[3] ، وقول بولس : جهالة الله احكم من[4] الناس ، وباختصار "فى العهد الجديد ، وعلى الأقل فى تيار كامل يجتاز العهد القديم ، نجد أن المحاكمة الإنسانية تعتبر غير ملائمة أبدا لمقاربة الكنه العميق لحقيقة العالم ، أي لمعرفة الله ، وأن العقل البشري يتعارض بصورة جذرية مع حدس الألوهية المكتسب بتجربة حميمة آنية ، تجربة مباشرة منيعة على الوصف ، سابقة لكل برهان أو غريبة عن كل برهان. ويقول:"فى مقابلة هذا تبدو العقلانية القرآنية صلبة كأنها الصخر" ويربطها ردونسون ليس بالعقلانية الإغريقية، بل هى تقوم فى إطار عقلية المكيين الساذجة الفقيرة بالأساطير والطقوس، القبلية الصحراوية ، وحيث لا يؤمن الإنسان إلا بما يستطيع التوثق من آثاره ، وعلى عكس ذلك طرح صورة الوحي التوحيدي النبيلة .

ويضيف ردونسون أن القرآن يحث على العلم لا الديني فقط ، بل العلم البشرى بعامة المبني على النظر ، وأن تفضيل آدم على الملائكة كان وراءه العلم أي "علمنا آدم الأسماء كلها" وأن قوله تعالى "وقل رب زدني علما" التنوين فى "علما" يوحى بالاستقراء والشمول ، وكذلك الآية "ولا تقف ما ليس لك به علم" فإن "ما" أداة عموم ، أي ضرورة الأخذ بالحجة العقلية[5] . ويرى باحث آخر أن معنى الآية "وقد كرمنا بنى آدم" أي بالعقل بحسب ابن عباس ، وعقل الشيء معرفته بدلائله ، وفهمه بأسبابه ونتائجه[6] .

---

[1] كذلك ، ص٨٦ ــ ٨٩ .

[2] الكتاب المقدس ، سفر أشعيا ، إصحاح ٢٩ آية ١٤ ، وسفر الأمثال ، إصحاح ٣ آية ٥ ، ٧ .

[3] كذلك ، سفر الأمثال ، إصحاح٢٨ ، آية ٢٦ .

[4] كذلك ، رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس ، إصحاح ١ ، آية ١٩ ، ٢٥ .

[5] رودنسون ــ السابق ــ ص٩٠ ــ ٩٣ .

[6] عبده بدوي ــ السابق ــ ص٨٧ ، البقرة : آية ٣٠ .

ولابن تيميه تفاصيل عن أنواع الأدلة التى يستخدمها القرآن وهى قسمان طريق الآيات ، وقياس الأولى ، وسنؤشرها عند الكلام عن المنهج عند ابن تيميه فى كلامنا عن المناهج العلمية فى الفكر العربي لاحقا[١] .

٢- الكلى والجزئي :

إذا تتبعنا فلاسفتنا نجدهم يعتبرون المعرفة تبدأ من المحسوس ومن الجزئي وهم جميعا اسميون ، يعتبرون "الكلي" مفهوما يجرده العقل بواسطة اللغة عن الجزئيات[٢] ، وهم يقررون أن التجربة هي أصل المقولات ، يقول النشار : إن غالبية المتكلمين رواقيون ، يذهبون إلى أن الماهية ليست بشيء على الإطلاق – وأن الكلى لا وجود له فى الخارج – إنما الكليات أسماء تستخدم فى التخاطب فحسب، وأن فخر الدين الرازي[٣] أنكر وجود الكلي إطلاقاً ، ونتج عن ذلك إنكار الحد الأرسطى القائم على الكليين الجنس والفصل ، مثل "أن الإنسان حيوان ناطق"[٤] .

يقول الرازى : الحدّ مركب من الجنس والفصل عرف بطلانه في المنطق ، وعلى نفس الأساس أنكر السهروردي الحد الأرسطي هذا ، وكذلك ابن تيميه يستخدم المذهب الأسمي الذى ينكر وجود الكليات فى الخارج ويطبقه فى كثير من نقده الهدمي لعناصر المنطق الأرسطي[٥] . عند هؤلاء الماهية شئ والوجود شئ آخر وينكرون أن يكون للماهية والكليات وجود في الخارج، خارج الذهن وخارج الجزئي، فالماهيات والكليات لها وجود ذهني فقط من حيث هى كلية ، والعلم الوحيد لدى ابن تيميه ومن يرى هذا الرأي هو العلم بالجزئي المشخص ، لأن إثبات الماهية كالفرسية

---

(١) سنوضح منهجه لاحقاً ، في حقل المناهج التراثية من هذا البحث .
(٢) القرآن الكريم : سورة الإسراء : آية ٧٠ .
(٣) الرازي : المباحث المشرقية ، ج١ ، ص٢٠ عن النشار – السابق – ص٥٧ .
(٤) النشار ، ص٥٧ .
(٥) يردد فلاسفتنا نقدهم للنظرية ، على منوال ما فعل أرسطو ، أنظر : عبد الجليل كاظم : نظرية المثل عند أفلاطون والنقد الأرسطي لها ، رسالة ماجستير ، بغداد ، قسم الفلسفة ، بإشرافي (مخطوط للنشر) .

والإنسانية ثبوتاً خارجاً عن أعيانها الموجودة فى الخارج سيؤدى إلى القول بالمثل الأفلاطونية ، وهذه أنكرها معظم الفلاسفة المسلمين ، وكذلك المتكلمون ، الكلى أو الماهية هو ما يرسم فى النفس من الشئ الموجود. فليس هناك مثل كما يرى أفلاطون أو إعداد هى ماهيات مجردة كما يرى الفيثاغوريون ، ولا ماهيات مطلقة موجودة فى الخارج مقارنة لوجود الأشخاص كما يرى أرسطو ولا معدومات ثابتة كما يرى المتكلمون. هنا وجود فى الواقع ، ووجودها فى الواقع هو فقط كأفراد ، مثل زيد وهذه الفرس[١] .

ونحن نوافق على هذا مع الإشارة إلى أن المعتزلة لا ينكرون الماهية ، فهم يرون أن ماهية الشئ هى له لأنه هو كذا أو كذا ، أى الشئ كذا ، وله طبيعة ، لأن هذه طبيعته أو ما يسمونه بالذات وعلى هذا الأساس العقل عندهم مسؤول ويعرف الأشياء بالذات ، وكذلك الخير والشر هو كذلك بالذات ، لكنهم ينكرون "المثل" أو الطبائع مستقلة عن الموضوع الجزئى، وهم لا ينكرون السببية الطبيعية، كالأشاعرة ، كذلك إشارة النشار إلى أن المتكلمين يقولون "بمعدومات ثابتة" هو غير صحيح لا من قبل المتكلمين الأشاعرة ، ولا من قبل المعتزلة ، مع أن معظم المتكلمين والدارسين توهموا أن المعتزلة يقولون بأن "المعدوم" شئ وله سائر الصفات عدا الوجود خارج الذهن أى له وجود مستقل ، وقد أوضحنا خطأ ذلك وأنهم يريدون أن المعدومات مثل "سيوجد" الله الساعة ، وكل حدث لم يحدث (مستقبلى) وفى الماضى والحاضر له صورة فى ذهن الله وعلمه[٢] فقط. أما قول النشار أن أرسطو يقول "بماهيات مطلقة مقاربة لبعض الأشخاص وهو الصورة فهذا غلط من النشار لأن أرسطو رفض المثل الأفلاطونية فى عالم ما تحت فلك القمر واعتبر الصورة From مندمجة ومقارنة

---

[١] النشار – السابق – ص١٩٦ ، ١٩٧ .

[٢] كتابنا : The Problem – لاسابق – القسم الثاني ، الفصل الأول . وقد نوه أحمد محمود صبحي إلى هذه الالتفاتة منا وأثنى على تصحيحنا لخطأ شائع في الدراسات حول المعتزلة ، وذلك في الفلسفة في الوطن العربي – السابق - .

للهيولي ولا انفصال أو وجود لأحدهما عن الآخر ، والفصل هو لأفلاطون وأرسطو انتقده[1] . هذه تصويبات لكلام النشار ضرورية ، ولو أنها تبدو تفصيلية بالنسبة لهذا البحث .

ويـــرى ابن تيميه أن العقل بدرك الكليات عن طريق تعامل العقل مع الحسيّات والجــزئيات والشخوص عن طريق قياس التمثيل ، قياس جزئى بجزئي ، أو التجربة أو العادة أو الاستقراء الناقص أو هذه كلها .

وســنجد أن منهج ابن تيميه هو التجريب ، بل إن مبادئ المنطق والرياضيات عنده منشؤها التجربة ، كما أن منهج ابن خلدون هو منهج يقوم على استخراج قوانين العمران البشرى والتاريخ من وقائع الشمال الأفريقى وإن كان فيما سوى ذلك كالعقائد وموقفه من الفلسفة وتحريمها الخ .. موقف تقليدى وكشفى وسلفى[2] .

ويقول ابن رشد: "إذا تؤمل كيف حصول المعقولات لنا ، وبخاصة المعقولات التى تلتئم منها المقدمات التجريبية ، ظهر أننا مضطرون فى حصولها لنا أن نحس أولاً ثم نتخيل ، وحينئذ يمكننا أخذ الكلى"[3] ويقول "يظهر عند التأمل أن جلّ المعقولات الحاصلة (لنا) منها ، إنما تحصل بالتجربة ، والتجربة إنما تكون بالإحساس أولا ، والتخيل ثانياً" لا تملك الكليات وجوداً خارج النفس .. ومما يوجد منها خارج النفس ، فهو فقط أشخاصها"[4] .

وليس عجيباً بعد ذلك أن يتجه علماؤنا إلى المنهج التجريبى ، كما سنوضح. وقد لاحظ أحد المستشرقين أن الفلاسفة اختاروا أرسطو فى نظرية المعرفة ورؤيتهم

---

(1) النشار ، ص٢١٩ ؛ وهناك استقراء كامل عند أرسطو يقوم على الوصول إلى الجنس الآخر ، وهذا لا يعتبر استقراء للجزئيات بل وقوفاً عند معرفة ماهية الشيء ، أي الكلي ، فكأنك عرفت كل أفراده ، انظر جلال موسى : مناهج البحث العلمي عند العرب ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، الفصل الأول ، ص٣٥ فما بعد .

(2) سنوضح منهجه بتفصيل في موضوع المناهج من هذا البحث مع كامل المراجع .

(3) ابن رشد : لتخيص كتاب النفس ، ص٧٩ – ٨٠ .

(4) كذلك ، ص٨٠ .

للعالم الحسى لأنه أقرب إلى طبيعتهم التاريخية مشيراً إلى حياتهم فى الجزيرة ، ومواجهتهم الطبيعية مباشرة و"عمليتهم" أى حياتهم العملية. والمراد ليس أنهم لا يتسطيعون وضع تصورات عامة علمية أو فلسفية كما هى نظرية رينان وآخرين(١) ، بل المراد هو ما يوضحه رودنسون، وبنفس المنحى الذى ذكرناه سابقاً عن "الاسمية". بقول رودنسون أن عرب الحجاز (مكة والمدينة وما حولها من عرب وأعراب) اتجهوا اتجاها واقعياً حسياً ، فحتى عندما أراد بعض الجاهلين تصور الإله كان تصورهم من خلال الحجارة، والهياكل ، وحتى فعل هذا الإله لا يكون إلا بوسائط مادية (ليقربونا إلى الله زلفى)(٢) وإذا نظرنا إلى إنكارهم البعث الجسدى ، وهم أصلا لا يفترضون ولا يتصورون بعثا روحياً خالصا ، نجد أنهم يعتمدون على المشاهدة ، حيث يجد الإنسان الميت رمماً وعظاما نخرة ، والقرآن الكريم نفسه يجادلهم على بعث جسدى ، وليس على بُعث روحى ، بل إن المتكلمين الذين هم أقرب إلى النص القرآنى والتأثر المحلى والداخلى وأبعد عن التأثر الخارجى يعتبرون الروح والنفس وما أشبه شبه مترادفات ترمز إلى وجود مادى أو شبة مادى ، وفقط مع الفلاسفة ابتداء بالكندي نجد فكرة خلود روحى لا مادى مستقل عن "الجسد"(٣) .

٣- أقسام المعرفة ودلالاتها عند المتكلمين :

لا يختلف المعتزلة عن الأشاعرة فى أقسام العلم والمعرفة ، وإن كانوا يختلفون فى فاعل المعرفة المباشر ، أو غير المباشر ، أى الله أو الإنسان ، بحسب اختلاف نظرية كل منهم حول السببية والفاعلية ، بمعنى أن المعتزلة يعطون للإنسان فاعلية الاكتساب والمعرفة ، بينما يرجعها الأشاعرة إلى فعل مباشر ، الله يفعله فى الإنسان "الناظر" أو "المكتسب" .

---

(١) يذكر هذا الرأي عبد الرازق – كتابه تمهيد – السابق – عن مونك ، ص١٥٠ .
(٢) سورة الزمر : آية ٣ .
(٣) رودنسون : نفس المعطى ، ص٨٢ – ٩٥ .

العلم البشرى ، هو علم حادث عندهم ، وهو إما ضرورى وإما مكتسب ، ومعنى أنه حادث ، أى بالمقارنة بعلم الله الأزلى ، ومعنى العلم الضرورى ، أى الذى يلزم نفس الإنسان لزوما لا يمكن الخروج عنه والإنفكاك منه ، لا يتهيا الشك فى المعلوم أو الارتياب به ، فهو إذا علم يقينى ولا دخل لنا فى حصوله ، ولا نفيه ، ومثال علم الإنسان بوجود نفسه وأحوالها من صحة وسقم ولذة وألم ، وعلمه بالمدركات والعلم باستحالة اجتماع المتضادات ، ومثل ذلك أن الخبرين المتضادين خبرهما لا يكون صادقا لكليهما ، وعموماً العلم الضرورى هو الحدس أو العلم المباشر الذى يصل فيه العقل إلى المعلوم من دون توسط دليل أو برهان ، والمعرفة الحسية هى إحدى مصادر الجزء من هذه المعرفة الضرورية ، مثل أن إدراك حاسة يحصل عنه علم بالمحسوس مباشرة ، وأضاف آخرون أن هذه المعرفة قد لا تكفى وحدها من دون الفعل ، فالحس لا يميز احمرار الخجل من احمرار الخائف أو المرعوب ، كما لا يمكن للمعرفة الحسية إدراك خاصية الشئ ، بل هى تقف عند ظواهر الأشياء .

أما العلم المكتسب فقائم على نظر أى أنه يقع عقب استدلال وتفكير ، وهو العلم النظرى ، وهذا العلم يجوز فيه الرجوع عنه والشك فى متعلقة ، فهو عكس العلم الضرورى الذى لا يمكن الشك فيه. ويشمل هذا العلم أربعة أقسام :

(١) العلوم الاستدلالية ، وهى استدلال بالعقل من جهة القياس والنظر .

(٢) العلوم التجريبية ، وهى المعلومة بالتجارب مثل الرياضات والطب والحرف والصناعات ، وأصلها مأخوذة من التجارب والعادات .

(٣) العلوم الشرعية ، من العلم بالحلال والحرام والأحكام الفقهية .

(٤) العلوم النظرية الإلهامية , وهى "العلم بفن الشعر وما يتعلق بالأوزان العروضية ، وقد يعلم هذه الأوزان ويزاولها من ، لا معرفة له بها ، ويعجز عنها رجل حكيم يعرف قوانينها" [1] .

---

[1] نعمان جميل سلمان – نظرية المعرفة عن الأشاعرة – السابق – ص١٨ وما بعدها .

ما الذى نقصده من هذه الخلاصة ؟ القصد أننا لا نجد فى مكان هناك حديثا عن علوم بشرية فطرية أو مكتملة مركزة بالفطرة "أولوية" كما نجد أفلاطون فى نظرية أن المعرفة تذكّر ، فكل معرفة هنا سواء كانت ضرورية أو مكتسبة هى علاقة بين الإنسان وعقله وحواسه من جهة وبين الأشياء ، فمن هذه المعرفة ما هو ضروري ، لا جهد للإنسان فيه ، لأنه يحصل مباشرة بلا وساطة ، مثل وعى الإنسان بذاته وبعدم التناقص ، ومنها مكتسب بنظر ودليل ، وهكذا فالمعرفة اكتساب بين ذات عارفة متعلقة بمعلوم أو مدرك أو محسوس ، وبين ذلك المدرك أو المحسوس أو المعلوم ، وقد رأينا أن الفلاسفة المسلمين اسميون، لا معرفة عندهم إلا بجزئي ، والعقل يجرد الصورة والمفاهيم الكلية وأنها موجودة فى الذهن فقط مستقلة فى الخارج موجودة فى جزئى ، أى لا وجود إلا لجزئي ، دون عمليات العقل والتجريد العقلي .

بل إن ابن تيميه يصرح بوضوح أن المبادئ المنطقية مثل مبدأ الذاتية وعدم التناقص والثالث المرفوع وكل بديهيات البرهان الأساسية ليست بديهيات ، وإنما هي مسلمات تستمد من الخبرة والتجربة فالإنسان إذن يتوصل إلى القضية الجزئية مثل التوصل إلى القضية الكلية ، والقضية الكلية "ليست إلا تعديداً" لافراد جزئية متدرجة تحتها ، وهو نفس ما سيقوله جون ستيوارت مل[1] ، فى منطق أرسطو. ويرى ابن تيميه انه إذا كانت القضية اليقينية ليست مقدمة البرهان ولا نتيجته ، وكأساس أو مصدر للعلم فما هو هذا الأساس : عنده هو "الحس" أو "التجربة" وهو بهذا يسبق بيكون ومل ، بل نجد نفس مثال النار عند ابن تيميه موجوداً عند مل : فإذا قلت كل نار محرقة لا طريق لنا لتأكيد صدقها إلا عن طريق الأعيان المعينة[2] .

---

(1) النشار – السابق – ص٢١٥ .

(2) النشار – السابق – ص٢٢٦ ، ٢٢٧ "العلم الوحيد النافع هو العلم الجزني" .

ومما له دلالة أن فلاسفتنا ومتعليمينا رفضوا "نظرية المثل" عند أفلاطون ، ونقدوها نقداً فيه الكثير من نقد أرسطو للمثل[١] .

وحتى إذا جئنا إلى طريق المعرفة عند الفلاسفة المسلمين وأهمها ما أسموه بطريقة الالهيين ، وطريقة الطبيعيين ، والمقصود بالأولى طريقة ابن سينا ، وحديثه عن الواجب والممكن ، ثم حديثه عن الموجودات الممكنة ، والمقصود بالثانية طريقة ابن رشد أى الابتداء من الموجود الطبيعى[٢] ، فإن الخلاف هنا غير واضح ، فكلاهما فى المعرفة ابن سينا (الإلهي) وابن رشد (الطبيعي) يبدأ من المحسوس المتموقع وينكر الوجود المستقل بلا شروط (أى بلا تحقق للكلى فى جزئى ، واقترانه بالمقولات) للكليات[٣] .

٤- إيمان المقلد وإيمان المستدل :

ليس الفرق هنا الإيمان ، بل كيفية الإيمان ، اهو بالعقل والدليل والاقتناع أم بالتقليد؟ اختلف مفكرو الإسلام في صحة إيمان المقلد ، على أساس إن العقل هو أساس الدين ، فالمقلد سار وراء غيره ، بينما غير المقلد استعمل عقله [٤] .

إن التساؤل هنا مشروع هكذا : إذا كان الإيمان المقبول هو الذى ينقاد إليه صاحبه بعقله ، أصبح الإيمان تفلسفاً بكامل شروط التفلسف الحر ، بمعنى أن الإنسان يقف أمام العقائد ويمتحنها بعقله ، ويقارنها بالإيمان ، وبفلسفات مضادة ، ثم يختار موقفاً . لكننا وجدنا أن علم الكلام أساساً هو تعقل للمسلم الديني ، للمسلمات ، ويعتمد اطروحات دينية مسلمة ، وإذاً فنحن نشك فى قيمة مثل هذا الاشتراط "العقل" فى الإيمان، بمعنى تأسس الإيمان على العقل ، لا تأسيس العقل على الإيمان . ونشك أن

---

(١) سبقت الإشارة إلى مرجعنا عن هذا ، أنظر حاشية (٩٠) أعلاه .
(٢) ماجد فخري – ابن رشد فيلسوف قرطبة – السابق .
(٣) تيسير شيخ الأرض : المدخل إلى فلسفة ابن سينا ، بيروت ، ١٩٦٧ ، ص٢٠٣ .
(٤) سليمان دنيا : التفكير الفلسفي الإسلامي ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص٢٠٦ ، ٢٠٧ ، وخليل : مستقبل الفلسفة العربية – السابق – ص٢٠ .

أحداً من المتكلمين أو المؤمنين ومن كل الأديان فعله ، الهم إلا عدداً يسيراً ساورهم الشك ، كما حصل لاوغسطين فترة ، ثم خرج من شكله ، ولكن ليس "بفعله" بل بنور تراءى أمامه [١] وكشف .

لقد أدان البعض ، وربما الأكثرية من علماء المسلمين التقليد ، والمقلد لا يوصف بالاجتهاد لإنه شتان بين المجتهد ، لأنه يعرف الحكم بدليل وبين من جمد على تقليد مع جزم لاعتقاد .

ويبالغ البعض فى درجة "عقلانية" المعتزلة من تقديمهم العقل على النص ، قد وضحنا أن قولة القاضى عبد الجبار ، لا تصل إلى هذا لأن المعتزلة كسواهم من المتكلمين يبدأون من مسلمات العقيدة الكبرى . واستمر هذا الإدعاء منذ شتايز "المعتزلة أحرار الفكر فى الإسلام" لهم . وعبر الكثير من الدارسين لها ويبالغ أحد المدارسين فينسب للمعتزلة على وجه الخصوص "الشك المنهجى" على نمط ديكارت وتطهير العقل من المسلمات ، أو أصنام العقل ، عند فرينيس بيكون ، مستنداً على قول للجاحظ "تعلم الشك فى المشكوك فيه تعلماً ، فلو لم يكن ذلك إلا تعرف التوقف ثم التثبت ، لقد كان ذلك موفياً بما يحتاج إليه"[٢] .

والحال إن قول الجاحظ لا يعنى سوى التثبت من الأمور والآراء فى العمل والنظر ، وليس الشك فى غير المشكوك فيه "من أمور العقيدة وكل حياة الجاحظ وكونه صاحب فرقة معتزلية اسمها "الجاحظية" يعارض التخريج المبالغ فيه . وهذا مثال من أمثلة التجزئة والهوى فى تفسير النصوص. ومثل ذلك رؤية نفس هذا الباحث عن المعتزلة ، "القاضى عبد الجبار قدم العقل على الكتاب والسنه ، فى ضوء

---

[١] يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، القاهرة ، عدة طبعات ، كلام عن أوغسطين ، وعبد الرحمن بدوي : فلسفة العصور الوسطى ، القاهرة ، وعبده فراج : معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى ، القاهرة ١٩٦٩ ، كلام كل منهما عن أوغسطين .

[٢] عبده بدوي – السابق – ص٥٨ – ٥٩ ، وعن القاضي ، ص٨٩ .

أن الله لم يخاطب إلا أولى العقل ، ولأنه بالعقل يعرف أن الكتاب والسنة والإجماع حجج يؤخذ بها" [1] ولكن هذا شئ وتقديم العقل على القران شئ آخر لان معناه هو أن يبدأ المتكلم من اللامسلمات، وإمكان افتراض عدم الإيمان وعدم وجود الله والنبوة، وهذا لا يحصل عند كلامى ، ويبقى متكلماً أو معتزلاً أو مؤمناً .

ومـــع ذلـــك فإن الإنسان لا يملك إلا أن يكبر هذا الاشتراط للعقلانية بدلاً من التقلـــيد، ولو أنها فى الحدود التى رسمناها أعلاه. أنها لصورة رائعة تحسب للإنسان العربى ولعقله وفكره ، فبدلاً من "آمن بلا تعقل" و"شك لكى تؤمن" نجد صيغة مفادها "تعقـــل لكى مؤمن". ومع ذلك فمن الناحية السيكولوجية يستشعر الإنسان أن أصحاب كـــلا القولـــين يـــنطلقون من قناعة أنهم من أي نقطة بدءوا فإن النتيجة واحدة وهى حصول الإيمان وسلامته .

٥- تعدد صور المناهج التى طرحها الفكر العربى والمنهج الاستقرائى التجريبى

ســـنقدم الآن صـــورة متوسطة عن أنواع المناهج عند المفكرين المسلمين ، مفصلين فى جوانب منها ، خصوصاً عن أصولى الفقه والمتكلمين أكثر مما فعلنا فى بحث سابق[2] .

أ- المنهج أو المناهج فى أصول الفقه :

معـــتمدنا الرئيس هنا كتاب على سامى النشار "مناهج للبحث عند المفكرين الإســـلام"[3] ، وســـنناقش بعـــض مسلماته ، ابتداء يرى النشار أن معظم المتكلمين والأصوليين خالفوا المنطق الأرسطى لسببين :

الأول : مخالفتهم للحد الأرسطى القائم على فكرة الماهية والكلى ، المكون من جنس وفصل كل منهما كلى مثل : الإنسان حيوان ناطق وسبق توضيح ذلك[4] .

---

(١) عبده بدوي – السابق – ص٥٨ – ٥٩ ، وعن القاضي ، ص٨٩ .

(٢) بحثنا : نماذج وصور – السابق – حيث ذكرنا هناك بعض مناهج أصول الفقه والمتكلمين بالعناوين فقط ، وناقصة .

(٣) النشار – السابق - ص١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٥ – ١٠٧ .

(٤) النشار ، ص٩٤ ، ٩٨ .

والسبب الثانى : رفضهم لمبحث القياس الأرسطى[1] وإذا كان الحد عند أرسطو هو تصوير للماهية بالجنس والفصل وعدم الاكتفاء بالتميز بين المحدود وغيره بذكر خواصه دون صفاته المشتركة بينه وبين غيره ، كما يرى المتكلمون والأصوليين، وخصوصاً قبل الغزالى ، حيث بعده مال هؤلاء إلى مشترط الحد كما عند أرسطو ، فما هى إذن طريقة اكتشاف الحد عندهم ، نجد أن الشراح الإسلاميين للمنطق الأرسطى أشاروا إلى عدة طرق هى الاستقراء والتسمية والبرهان والتركيب ، والأخيرة هى التى لجأ إليها أرسطو بعد أن نقض الطرق الأخرى. وتابعة المنشئون الإسلاميون متابعة تامة ، وقد رفض الأصوليون كل هذه الطرق وخاصة طريقة التركيب (من الجنس والفصل كما تقدم)[2] فأنهم اشترطوا فى الحد ألا يكون مركباً ، وكذلك عند المتكلمين والتركيب الذى ينكره الفريقان أصوليون ومتكلمون هو المكون أو المركب من صورة أو من جنس وفصل ، والقياس عند الأصوليين (ويسميه المتكلمون قياس الغائب على الشاهد) والقياس عندهم هو انتقال من جزئى إلى جزئى ، وهذا يشبه التمثيل عند أرسطو ، لكنه عند الأصوليين قبل الغزالى يوصل إلى اليقين بخلاف أرسطو ، حيث عنده يفيد الظن ، لكن الأهم فى الخلاف أنه أى القياس عند الأصوليين نوع من الاستقراء العلمى الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين[3] .

أولاً : فكرة العلية أو قانون العلية ، وتتلخص فى أن لكل معلول علة ، أى أن الحكم ثبت فى الأصل لعله كذا ، فحكم التحريم فى الخمر معلول بالاسكار[4]

---

(1) كذلك : ص١٠٢ ، ١٠٣ .
(2) يوضح النشار هذا في الفصول السابقة من كتابه من الباب الأول حتى ص٧ .
(3) النشار ، ص١٠٥ ـ ١٠٩ .
(4) كذلك : ص١١٣ ـ ١١٥ .

ثانياً : قانون الإطراد في وقوع الحوادث وتفسيره أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهاً ، أى القطع بأن العلة – علة الأصل – موجودة فى الفرع فإذا ما وجدت أنتجت نفس المعلول فإذا كنا قد وجدنا الاسكار فى الخمر ، وجدنا التحريم ، ثم وجدنا الاسكار فى شراب آخر يلزمنا بوجود التحريم فيه ، فهناك إذن نظام فى الأشياء وأطراد فى وقوع الحوادث . وهاتان الفكرتان هما ما اعتبره جون سيتورات مل أساس الاستقراء العلمى أى قانون العلية أى أن لكل معلول علة ، وقانون الأطراد فى وقوع الحوادث وهذا مخالف للتمثيل الأرسطى[١] . والمنطق الأرسطى .

ملاحظة :

فى كل الكتاب يعمم النشار فى أحكامه ، والمعروف أن الأشاعرة خصوصاً قبل الغزالى ، ينكرون السببية الطبيعية ، ومبادئ الفكر الأرسطية وخصوصاً مبدأ عدم التناقص بخلاف ابن تيميه الذى يلوم الأشاعرة على ذلك ، وعليه كيف يمكن القول أنه عند الأشاعرة يوجد اطراد حوادث ، أو علية ؟ أو تجريبية خصوصاً وأنه معلوم أن كل استقصاء يعتمد فى توضيح سير الحوادث على التجربة يجب أن يقوم على العلل القريبة[٢] ، مثال : الماء والتربة والشمس سبب حياة مثلاً ، لا على العلل البعيدة ، مثل أن وراء كل هذا الله – كما يرى المعتزلة دون إنكار فاعلية حقيقية لهذه الأشياء والعوامل المباشرة ، أو أن وراء كل هذه الله فقط ، ولا فعل لهذه الأسباب القريبة ، بل يعترفون أنها أسباب[٣] . والعجيب أن النشار فى كل كتابه يقول : يرى معظم المتكلمين، أو الأصوليين كذا وكذا ويشمل بذلك

(١) كذلك : ص١٤٤ ، ١٥١ ، ١٦٤ .
(٢) كذلك : ص١١٥ .
(٣) كتابنا : مشكلة الخلق ، القسم الثاني ، الفصل الثاني .

المعتزلة وفرقاً أخرى ، علماً بأن المعتزلة أنفسهم ، وكما يشير هو صراحة فى موضع أو موضعين ، يرون أن العلة وصف ذاتى لا يتوقف على جعل جاعل ، فهى مؤثرة[1] بذاتها ، ويستند هذا عندهم على فكرة التحسين والتقبيح العقليين ، أما الأشاعرة فالعلة عندهم فى هذا أنها الموجبة للحكم بجعل الشارع ، مثل تحريم الخمر بالشرع ، لكن فى المسائل الطبيعية هم لا يعترفون بطبيعة أو شئ ذاتي ، وكل أمر فالله سببه الوحيد وكل ما نسميه قوانين وأطراد حوادث هو وهم أو مجرد عادة وتكرار . كما أن مقارنة النشار رفض الأشاعرة للسببية الطبيعية بما يراه دافيد هيوم، وأنهم سبقوا هيوم هو خطأ منهجى ، وذلك لأن رفض كا منهما له مبررات مختلفة وجزء من بنية موقف كل منهما الكوني والميتافزيقى ، فهيوم يرى أن التجربة والمشاهدة لا تستطيع أن تثبت أن حركة أ – سبب حركة ب- كما لا تدل على أن ذلك سيكون مطرداً ، وهو يقول هذا ضمن بنية فكرية أو موقف فلسفى لا يقر بأى سببة ميتافيزيقية كالله يرجع إليه الحوادث وتكرارها[2] . وقد أوضحنا هذا فى بحثنا المنهجى[3] : تأصيل فلسفات الوجود وجدلية التواصل ، كأحد الأمثلة التى يجرى بها دارسون مقارنات بين أفكار ورؤى تنتمى لبنية معينة ، مع مشابهات لها تنتمى إلى بنية أخرى، وكأحد الأمثلة من بين عدد أمثلة ذكرناها على التجزئية والانتقائية، والتلوين للنصوص للمواقف بعيداً عن أطرها وخلفياتها وبنيتها الكلية .

الآن ما هى مناهج الأصوليين ؟ [4]

---

(1) النشار ، ص١١٠ ــ ١١٦ .

(2) كذلك : ص١٦٤ .

(3) بحثنا ــ تأصيل ــ السابق .

(4) النشار : ص١١٩ ــ ١٢٥ .

أولا : مناهج أصحاب أصول الفقه : وهى مسالك تقوم على الاستقراء ، وهى طرق لإثبات العلة ، وأيضا لاكتشافها وهى إما أدله نقلية وهى النص والإجماع وفعل الرسول (ص) أو أدلة عقلية وهى : السبر والتقسيم والطرد والدوران وتنقيح المناط ، وهذه أهمها ، وسنكتفى بالقسم الثانى أى العقلية ، والتى سبق المسلمون الأوربين فى الوصول إليها[1] .

أ- السبر والتقسيم : وهو حصر الأوصاف التى توجد فى الأصل والتى تصلح للعلة فى بادئ الرأى ثم أبطال ما لا يصلح منها فيتعين الباقى للعلية ، فها هنا عمليتان : حصر ، ثم إبطال .

ب – الطرد : وهو مقارنة الوصف للحكم على الوجود دون العدم ، وبذلك يختلف عن الدوران – ويأتى بعد قليل – لان الدوران مقارنة الوصف للحكم وجوداً أو عدماً ، والطرد مقارنته وجوداً فقط ، وقد سبق المسلمون بهذا جون ستيورات مل فى وصفه قانون التلازم فى الوقوع أي أن العلة والمعلول متلازمان ، بحيث أذا وجدت العلة وجد المعلول. وهو عند مل باسم : The method of agreement [2] .

ج- الدوران : أى دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدماً. ويعبر الأصوليون عنه "بالجريان" أو "الطرد والعكس" أى وجود المعلول بوجود العلة وارتفاعه بارتفاعها ، أى العلاقة دائرة ، وهو عند مل : [3] joint method of agreement and differonce والمهم أن النشار يعدد مواقف كثيرة للمعتزلة والأشاعرة واتجاهات داخل الأشاعرة ، تنكرأن العملية كلها ، تدل على علية

---

[1] النشار : ص١١٩ ـ ١٢٥ .

[2] كذلك : ص١٢٦ ـ ١٢٨ .

[3] فصلنا طرق مل الخمسة هذه في كتابنا : المدخل إلى الفلسفة ، الفصل الرابع ، بيروت ، المؤسسة العربية للطباعة والنشر ، ٢٠٠٥ .

ودوران النتيجة مع العلة ، بخلاف المعتزلة الذين يرون أن الدوران يؤدى إلى القطع بالعلية وانه لا دليل فوقه ، وهذا الذى ألاحظه مهم لإعادة نفس نقدنا السابق على النشار من انه يعمم ويبالغ ، فيعمم الجزء على الكل ، أى يرى أن الأصوليين ، والمتكلمين يرون كذا أو كذا ، وكل ذلك لصالح انهم يرفضون السببية والحد أو الماهية ومبادئ الفكر الأرسطية مع أن الأمر كله مقصور على الأشاعرة قبل الغزالى ، بينما الغزالى ومن وراءه من أشاعرة لا يرون هذا ، وأيضاً ليس هذا الذى يقوله النشار ينطبق على المعتزلة .

د- تنقيح المناط : وحاصله الاجتهاد فى الحذف والتعين ، أى حذف ما لا يصلح للعليه، ويبقى أو يتعين ما تبقى العلة. ويرى الرازى وآخرون أن هذا المسلك هو السبر نفسه . وهذا القياس لا يفيد إلا الظن وهو شبية بطريقة الحذف عند مل : The method of elimination والطريف أن أحد المحدثين يفسر تنقيح المناط تفسيراً يجعل حتى ما جاء به الوحي من حقائق عرضه لاستخدام هذا المنهج "ذلك أن الوحى تنزل فى ثلاثة وعشرين عاماً فى صورة قضايا موضحة بأسباب النزول وكل هذا كان شاهداً ، وفيه مشاركة فعالة من الرسول ، ولعل هذا كان وراء التفاتة علم الأصول إلى أن للحقيقة طرفين : هما النص والواقع ، وما يسمى تحقيق المناط بمعنى رؤية مضمون النص فى الواقع الذى يعيش فيه المفكر أو الفقيه والمجتهد، ثم أنه أصبحت[1] الطبيعة الآن مصدر كل مفكر" .

ثانياً : **مناهج المتكلمين** : والنشار فى الواقع يتكلم عن الأشاعرة ، ويستند على ابن رشد لإلحاق مناهجِ المعتزلة بهم ، ونص ابن رشد هو "وأما المعتزلة فلم يصل إلينا من كتبهم شئ نقف منهم على طرقهم التى سلكوها فى هذا المعنى

[1] عبده بدوي - السابق – ص٩٢ ، والمقصود هو حسن حنفي ، والفصل الذي يذكره عبده يشير إلى حسن حنفي في فكرنا المعاصر ، ص١٥ .

ويشبه أن يكون طرقهم من طرق جنس الأشاعرة"[٢] . والحقيقة أن هذا غير سليم ، فابن رشد لم يكن يتكلم عن طريق القياس عند الفريقين ، بل عن أدلتهم لإثبات حدوث العالم بالزمان ، ووجود الله والواقع أن هذه الأدلة مثل دليل الحدوث والعناية وتناهى الجرم هى مشتركة عند جميع المتكلمين[٣] . نعود إلى هذه المناهج وهي :

أ- **قياس الغائب على الشاهد** : وقد سبق حديثى عنه وفرق هذا القياس عند المتكلمين عنه عند أصولى الفقه ، وتعريفه أو تحديده واضح من الاسم ، وهذا القياس هو القياس الأصولي ، فالمقيس عليه عند المتكلمين هو الأصل عند الأصوليين – والمقيس هو الفرع – والجامع بين الأصل والفرع أو بين الشاهد والغائب هو العلة عند الأصوليين. ويضيف المتكلمون إلى الجمع بالعلة، الجمع بالشرط أو الدليل والحدّ والحقيقة[٤] .

أما الجمع بالعلة عند المتكلمين فمثل : إذا كانت العالمية شاهداً فيمن له العلم معللة بالعلم وجب ذلك فى الغائب. وأما الجمع بالشرط فمثاله العلم مشروط بالحياة شاهداً فكذلك غائباً , أى يجب طرد الشرط شاهداً وغائباً. أما الجمع بالدليل فمثل أن الحدوث والتخصيص والأحكام يدل على القدرة والإرادة والعلم شاهدا فيجب طرد ذلك غائباً ، أى طرد الدليل شاهداً وغائباً ، أما الجمع بالحد والحقيقة فمثل إذا حدوا العالم فى الشاهد بأنه من له العلم فيجب طرد الحد غائباً .

ب- **إنتاج المقدمات نفس النتائج** : أى استخلاص النتيجة من المقدمة.

ج- **الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه** : قياس الألوان على الأكوان فى استحالة تعرىّ الجواهر عن الأعراض وهو نوع من قياس الغائب على الشاهد

---

(٢) النشار ، ص١٣٢ – ١٣٦ .

(٣) كتابنا : "مشكلة الخلق" – السابق – القسم الثاني ، الفصل الرابع .

(٤) النشار : ص١٣٧ – ١٣٨ .

د- **السير والتقسيم** : وقد سبق شرحه عند الأصوليين .

هـ-**الإلزامات** : وهو نوع من أنواع القياس بالحقيقة أى "قياس الطرد" والعكس أو أحدهما أى فى الحضور والغياب أو الوجود والعدم ، أي انتقاء اللازم على انتفاء الملزوم .

و- **بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول** : أى ما لا دليل عليه يجب نفيه. أو بصورة أخرى: "بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول" وهذه الصيغة أنضج ، لأن مفادها نقد أدلة وإبطالها ولا يوجد سواها فيؤذن ذلك ببطلان المدلول ، بينما الصيغة الأولى تؤدى إلى انتفاء الضروريات ومبادئ العقل الأول ومبادئ الرياضة كالبديهيات ، والآن لابد من الملاحظة : أنه عند القاضى عبد الجبار يوجد طريق قياس الغائب على الشاهد على أساس جوامع قريبة من جوامعه عند الأشاعرة (الجوينى والغزالى والشهرستانى) وهى عند القاضى: الاشتراك فى الدلالة ، والاشتراك فى العلة ، وما يجرى مجرى العلة ، وأخيراً تعلق الحكم فى الشاهد بأمر يوجد أبلغ منه فى الغائب[1] .

ب- **المنهج عند ابن تيميه** : يقدم ابن تيميه المنهج التالي : وهو منهج يطبقه فى المعرفة ونقد المذاهب ومنها القياس الأرسطى ، وأسس هذا المنهج هى :

١- الاعتماد على الكتاب والسنة.

٢- تقييد العقل وعدم الاعتداد به فى غير مجاله .

٣- موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول.

٤- الأخذ بقياس الأولى فى الإثبات .

٥- تقديم المبادئ[2] على الرجال .

---

(١) نعمان جميل سلمان – السابق – ص٢٥ – ٣٨ .

(٢) عارف عبد فهد : "نقد ابن تيمية لثقافة عصره ، رسالة ماجستير ، قسم الفلسفة ، (مخطوط) ، ص٢٩ – ٣٨ .

وقد فصلنا القول فى منهج ابن تيميه القائم على التجربة والمذهب الاسمى القائم على الجزئى ، ونقده للقياس الأرسطى بمقدمتيه الكبرى والصغرى والقائم على الكلى

ج- المنهج عند ابن خلدون ، والمنهج البيئى عند ابن صاعد الأندلسى :

لا يسعنا هنا أن نذكر خصائص هذا المنهج الجزئى عند ابن خلدون ، ولكن الدارسين أشاروا إلى أنه منهج استقرائى واقعى يقوم على الرصد والتوحيد واستخلاص القوانين الكلية ، ومن أهم خصائص هذا المنهج .

١- الكلية : أى ربط الظواهر بعضها ببعض ، وتفسيرها من خلال روابطها، واستخراج القوانين الشاملة .

٢- الديالكتيكية .

٣- الرؤيا النقدية القائمة على العقل والحتمية والسببية .

٤- التغير والصيرورة .

٥- النظرية العضوية .

وكل ذلك مطبق على أحوال البشر وعمرانهم ، ونجده لأول مرة - ربما مسبوقاً بالطرطوشى - ، كما يذكر هو ، أى ابن خلدون ، أو بالكندي وابن رشد - كما نرى وآخرون - أو بمسكويه كما يرى محمد أركون ، أقول نجده لأول مرة يؤكد على السكان والضرائب والمناخ والعامل والجغرافى من سهل وجبل ، والعامل البشرى (فائض القيمة ، ونوع الإدارة ، والعصبية ، والسلطان وقوانين اجتماعية أخرى ، كالتقليد ، وتشبة المغلوب بالغالب وأثر الترف[1] وغير ذلك) .

---

[1] انظر : إيف لاكوست : العلامة ابن خدلون ، ترجمة ميشال سليمان ، بيروت ١٩٧٠ ؛ ومرجان ابن خدلون ، الدار البيضاء ، ١٩٦٢ ، وخصوصا بحث محمد عزيز الحبابي "أصالة المنهجية عند ابن خلدون" ، ص٩ وما بعدها ، وكذلك بحث : جرمان عياش ، ص٤٠ وما بعدها ؛ وكتاب أحمد محمود صبحي "في فلسفة التاريخ" ، ليبيا بلا تاريخ ، الفصل الخاص بابن خدلون ، ويوضح لاكوست أن نقد ابن خلدون للماورائية العقلانية أو الفلسفية على أسس من المذهب الحسي التجريبي - كان عملاً إيجابياً برغم أن دوافعه الأصلية هي دوافع دينية رجعية على حد تعبير لاكوست ، انظر - كتابه أعلاه - القسم الثاني ، الأرقام (٤) ، (٥) ، ص٢١٧ - ٢٤٤ ؛ وانظر ابن خلدون : المقدمة ، الباب السادس ،

ويرى محمد أركون[١] أن مسار الفكر التاريخي ، أى حول التاريخ وكتابته مرّ بمرحلتين ورؤيتين حول التاريخ واحدة مثالية وآخرى عقلية نقدية ، ويرى أن المرحلة الأولى سرد الأخبار والرؤيا الخيالية للتاريخ وافتقاد المنظور النقدى كانت ذات هيمنة لدى الكتاب الأوائل مثل الواقدي وأبي مخلف وابن اسحق وابن عبد الحكيم .. وصولاً إلى الطبرى ، والمرحلة الثانية النقدية العقلانية تبتدئ مع مسكوية ، ولكن أخلافه لم يمارسوا منهجيته بالدقة نفسها حتى مجئ ابن خلدون .

وينتبه فردريك معتوق إلى أمور عند ابن خلدون بالنسبة للتاريخ وعلم اجتماع المعرفة ، فبعد إشارته إلى منهج ابن صاعد الأندلسى البيئى ، القائم على أثر البيئة وتقسيم الأرض إلى مناطق حارة ومعتدلة وباردة حسب خطوط سقوط الشمس (خطوط العرض) ، أقول أثر المناطق الجغرافية على تفاوت الأمم فى العلوم والصناعات ، ويعزو الخمول والنباهة إلى العنصر الأقليمي (الأقاليم السبعة) فمثلاً الأمم التى لم تعنى بالعلوم هم الصينيون الذى تميزوا بدقة الصناعة ، والأتراك الذين صبوا كل جهودهم على إتقان فنون الحرب وأخيراً الصقالبة (البلقانيون) ، والبلغاريون والأحباش والنوبة فى السودان والزنج ، وهؤلاء لم يميزوا بفن أو علم لأنها تقع إما فى الأقاليم المتوسطة وإما فى الأقاليم الشمالية أو الاستوائية ، حيث البرودة الشديدة فى الشمال ، أو الحرارة الشديدة فى خط الاستواء يسبب فى تدنى طاقاتهم الذهنية ، وكذلك فى ألوان بشرتهم من بياض وسواد ، وشعرهم من تجعد أو استرسال. بينما الذين عاشوا فى مناطق معتدلة تقدموا .

وكذلك اختلاف لغاتهم وأديانهم ، والأمم التى عنيت بالعلوم ثمانية : الهند ، والفرس ، والكلدانيون ، والعبرانيون ، اليونانيون، والروم ، وأهل مصر[٢] والعرب .

الفصل (٣١) "في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها" ، ص٤٢٩ وما بعدها ، وص٤٤٦ ـ ٤٤٧ ، الفصل (٢١) : "في علم الإلهيات" ، ص٣٩٢ ـ ٣٩٣ ، الفصل (١١) : "علم التصوف" .

[١] أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي ـ السابق ـ ص٢٦ ـ ٢٧ .

[٢] فردريك معتوق : منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب وفي الغرب، بيروت ، ١٩٨٥، ص١٢ـ ١٤

مما سبق يتبين أنه مما لاشك فيه أن صاعدا سبق ابن خلدون بقرنين من الزمن فى مجال تفسير العلوم وتأخرها ، بالعودة إلى الأسباب غير المثالية ، فهو إلى حد ما ، مادى الطرح ، حيث أنه يبحث عن التفسير فى الخصوصيات المناخية والجغرافية ، إلا أنه ميكانيكى فى تحليله ، فهو يفسر النتيجة بالسبب ولكن دون أن يتعمق في السبب ودون أن يدقق في شمولية صحة النتيجة ، فالأقاليم المعتدلة حيث تكثر الأمم النابهة تشمل موضوعياً الصين وتركيا ، إلا أن هذه الأمم ليست نابهة ، فى اعتبار صاعد ... وهذا ما لم يخطئ فيه[1] ابن خلدون . إن المعطيات النظرية نفسها تحلل ميكانيكيا من قبل صاعد وجدليا من قبل ابن خلدون ، ومع ذلك فإن صاعد وضع أول حجر فى بنيان علم اجتماع المعرفة عندما تطرق إلى مسألة الحضارات محاولاً تفسير بروزها بالعودة إلى العنصر الإقليمى ، وهو أمر مسلم الآن فى علم اجتماع المعرفة والعلوم الاجتماعية[2] مع ملاحظة مني حددناها فى كتابنا "من المثيولوجيا إلى الفلسفة" وهى أن عامل الجغرافيا ، لا يعمل وحده بل من خلال واقع شامل وعوامل أخرى ، وضربنا مثلا على أهميته فى ظهور حضارة اليونان بشكل متقدم ، بينما نفس الظروف الجغرافية فى اليونان الآن وآسيا[3] الصغرى لا تنتج نفس النتائج

إذا جئنا إلى ابن خلدون – بحسب معتوق – ومنهجه تاريخى، اجتماعى ، شامل ، نجده يؤكد على ديناميكية السلطة ، معتبرا أن لهذا الشخص المنوى حياة مستقلة عن حياة الحكام والأمراء والملوك ، هذه النظرية البنيوية الحديثة[4] التى تميز ابن خلدون منذ ستمائة عام هى من أثمن المعطيات الفكرية التى ورثناها عن الماضى. فبتأكيده على استقلالية الأجسام المعنوية الشاملة أعطى ابن خلدون مفتاحا

---

(١) كذلك : ص١٥ .
(٢) كذلك : ص١٦ .
(٣) كتابنا : من الميثولوجيا ، ط٢ ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص١٨٥ ، حاشية (٤) .
(٤) يشرح هذه الفكرة جيداً بيير بورديو : "الرمز والسلطة" ، ترجمة عبد السلام بنسعيد العالي ، الدار البيضاء ، ١٩٨٦ ، ص٢٥ فما بعد ، إلى ص٣٣ ، وص٤٥ ، ٥٢ ، وص٦٣ فما بعد إلى ص٦٨ .

لتحليل الظاهرات الاجتماعية التى أصبحت تفسر على ضوء تاريخ يتميز بمراحل مستقلة نسبياً عن بعضها وليس على ضوء تاريخ مسطح ، وحدوى (أحادى) تتكرر فيه الظاهرات بشكل مستمر ، ألقى ابن خلدون نظرة بنيوية على التاريخ أعطته سمة جديدة ، غير مرئية، سمة نوعية هى استقلالية الظاهرة الاجتماعية النسبية عن الأشخاص الذين يلعبون دوراً – وفقط – دوراً فى معايشتها على الصعيد الحياتى اليومى ، وبالإضافة إلى تفسير ابن خلدون لظاهرة السلطة بهذا الشكل ، فسرّ أموراً تتعلق بالحياة الاجتماعية كالعلم والمعرفة ، فالأشكال الاجتماعية السائدة فى البنية (بدوية كانت أم حضرية) تتمخض عن أشكال[1] معرفية. وعلوم تتناسب عضوياً معها. وقد أشاد مؤرخون وعلماء اجتماع وحضارة بابن خلدون كمؤسس لمجموعة علوم وقارنوه بميكافللى ومونتيسكو وفيكو ، وآخرين[2] .

د- المنهج العلمى التجريبى الاستقرائى عند العلماء المسلمين (أى فى العلوم البحتة والموضوعية من طب وفيزياء وكيمياء والخ.

فى البداية لابد من ذكر أسباب ظهور المنهج العلمى هذا عند علمائنا فى هذه الميادين ، وتفسير لماذا مع ذلك ، أى مع ظهور المنهج العلمى الاستقرائى قبل فرنسيس بيكون ، لماذا لم تظهر ثورة علمية وصناعية وفكرية شاملة[3] كما حصل مع أوروبا منذ عصر النهضة ؟

واضح أن هذا موضوع شائك لا مجال للتفصيل فيه أو حصر الأسباب سلباً وإيجابياً ، أعنى ما العوامل لظهور تقدم علمى واختراعات وتنظيرات وثورة علمية وفكرية وصناعة فى أوروبا الوسيطة وفترة الازدهار الإسلامى أيضاً ، واضح أن

---

(1) معتوق – السابق – ص١٦ – ١٩ .

(2) الملا – السابق – ص١٩٢ – ١٩٥ ، حيث يقدم شهادات : توينبي وكرادي فو وروبرت فلنت وساطع المصري .

(3) بحثنا : عالم يتغير ، بحث منشور في مجلة "الأديب المعاصر" ، العدد ٣١ ، بغداد ، ١٩٨٧ .

المسألة ذات بعد محليّ وآخر يتعلق بالحضارة البشرية كلها وأدوراها وتكملة اللاحق للسابق ، وأنا عالجت – كغيرى – أسباب عصر النهضة الأوروبية بعنوان "عالم يتغير" المشار إليه فيما تقدم وأستطيع القول أن العوامل التى توفرت فى أوروبا من استكشافات جغرافية سقوط القسطنطينية ، ونشوء البرجوا عمال المدن ، وصراع الملوك ضد الإقطاع ، وحركات الإصلاح الدينى ضد البابوية ، وظهور الطباعة والبارود ونشوء مدن ثرية مترفة ، والانتقال إلى المنهج الاستقرائى التجريبى – مع أن هذا متوفر وسابق لأوروبا عندنا – أقول كل هذه العوامل ، وعلى الأخص سقوط أرسطو ومنهجه وطبيعاته وفلكه مع سقوط سلطة البابوية التى تبنته وظهور الحركة الإسمية وعلى رأسها أوكام ، وحركة النقد القوية ضد فلسفة وفكر وسلطة الكنيسة ربما تكون بعض أسباب ظهور عصر النهضة الأوروبية ، مضافاً إليها بالطبع حركة الترجمة للكتب اليونانية والعربية والفلسفية والعلمية وكذلك حركة البعث أو الرينسانس الأوروبية .

بالنسبة للعالم الإسلامى والوسيط فى أوروبا لم تتوفر هذه العوامل ، بالإضافة إلى روح العصر وقلة الآلات ، وإذا توفر المنهج العلمى التجريبى الذى أوضحنا بعض تجلياته ، عند بعض المؤرخين والفقهاء والمتكلمين والفلاسفة ، وتواً سنظهره عند علمائنا الطبيعيين أى فى العلوم الموضوعية ، فإن توفر المنهج وحده غير كاف لحصول تطبيق له واستغلال فعلى ومن ثم تبديل أسس امجتمع التحتية. فى أوروبا حصل تبدل مزدوج فى الأسس التحتية للمجتمع من جهة (ظهور المدن) وصراع الأمراء مع الإقطاع وتشرذم سلطة الكنيسة وظهور مجالات للاتصال واختراعات مؤثرة الخ ، مع تغير البنية الفوقية ، فى الفلسفة والعلوم والمناهج ، والرؤية الإيجابية عن الربح والتمتع بالدنيا . .

عوامل التفوق العلمى المنهجى أو التنظيرى :

بالنسبة للتفوق العلمى المنهجى أو التنظيرى ، ربما تكون هناك عدة عوامل ساعدت العلماء العرب على استحداث المنهج الجديد وهذه العوامل هى[١] :

العامل الأول : حرية الرأى العلمى :

وأقول العلمى ، طالما لا يحتك أو يتعلق بمنظور دينى أو قناعات متسلطة معينة ، ولم يتعرض لذلك عالم لمحنة بسبب رأيه العلمى ، ولم أقل بسبب رأيه بإطلاق. ذلك أنه من المعلوم أنه جرت مطاردة للزندقة فى بعض الفترات ، مثلا فى زمن المهدى العباسى ، وفى الغالب لأسباب سياسية ، وليست فكرية خالصة ، فمعلوم – إذا استثنينا أمثلة وضحايا مثل ابن المقفع وقتله وأمثلة أخرى – نجد على الضد من ذلك إشراف بعض خلفاء بنى العباس على حوارات فكرية بين علمائنا الدينين والمفكرين العرب وبين من يقول بالاثنين وإنكار كل ألوهية ، أو إنكار النبوة، ونقد القرآن سلوكا ومحتوى ، ولعل أبرز[٢] مثال على ذلك ابن الريوندى (أو ابن الراوندى ، هو الشائع) الذى خرج على المعتزلة وألف عدة كتب تطعن فى القرآن ، وتعلم أبطال الرسالات السماوية ، والقول بالاثنين وإنكار علم الله قبل إيجاد الأشياء والتشنيع على المعتزلة ونصرة اليهودية على الإسلام ، وإثبات قدم العالم[٣] ، أى قدمه بالزمان وإيجاده من مادة أزلية ، وهناك من قال بالتناسخ ، مثل نجم الدين التخجوانى ، ونسب للرازى[٤] الطبيب كتاب "أبطال النبوة" أو مخاريق الأنبياء

---

[١] الملا – السابق – ص١١٦ ، وكنا ذكرنا رأي محمد أركون فيما تقدم من تقويمه لحرية البحث العلمي .

[٢] من الأمثلة : الجعد بن درهم ، والقاضي شريف وصالح بن عبد القدوس وبشار .

[٣] رسالة الغفران ، تحقيق كامل كيلاني ؛ وعن ابن الريوندي ، كما يؤثر عبد الأمير الأعسم في : أطروحته للدكتوراة عن ابن الريوندي ، "ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة" ؛ وانظر عبده بدوي ، ص٩٤ – ٩٥ ، حيث يذكر أهم كتب ابن الريوندي وموجز عن فحوى كل كتاب .

[٤] كتب بحثنا بعنوان : رأي أبي بكر محمد بن زكريا الرازي في الدين ، ضمن كتابنا : محاضرات في الفلسفة الإسلامية، (تحت الطبع في دار الفارابي) وانهيت فيه بعد حين آراء عبد الرحمن بدوي وكراوس ؛ وكوربان ، وكتبنا القديمة وآخرين، إلى أنه لا يمكن البت في هذه المسألة ، أعني أن الرازي ألف أوله

والقائمة تطول بل إن معظم[1] فلاسفتنا وهم فيضيون خالفوا المتكلمين وأهل الحديث والفقه والتفسير فى الأمور الفلسفية الكبرى ، فى مسألة الوجود وقيمة الشريعة بالنسبة للفلسفة، ومستوى الأنبياء بالنسبة للفلسفة ، إنكار علم الله للجزئيات[2] وإنكار البعث الجسدى ، وتفسيرهم لمعنى الإعجاز فى القرآن ، وتأويلهم للأوصاف الجسيمة لنعيم الجنة أو عذاب النار ، وذلك واضح عند إخوان الصفاء ، وابن سينا وغيرهم ، ومع كل ذلك هؤلاء فى مأمن ، وبعضهم استوزر مثل ابن سينا ، ونفس الشئ بالنسبة لفلاسفة المغرب مثل ابن طفيل ، وابن شد ، أما محنة الأخير فأسبابها الحقيقية استرضاء العامة. وكنا أشرنا إلى مدرسة الرأى فى العراق ومنهجها الاجتهادى ، ثم هناك المعتزلة ، واعتمادهم على العقل فى تفسير وتأويل المعطى القرآنى ، حيث تبنت الدولة السياسية على يد أزهى فتراتها الفكر المعتزلي .

ولكى لا تقع فى التطرف ، وكما أوضحت سابقاً أن حضارتنا هى حضارات أو قل مجموعة تيارات أحياناً يعلو أحدها ويسود ، وبالتالى فترات ازدهار ، وفترات تدهور ، وبالتالى نقول وجدت تيارات متشددة ، كما أوضحنا عن أهل الحديث ، وتكفير البعض للفلسفة والمنطق ، كما سنوضح فى فقرة مستقلة ، وسيادة مذهب ابن حنبل وأتباعه الذى يبدِّع حتى علم الكلام ، كما نعلم أن المعتزلة منذ المتوكل نكلّ بهم فى كل مكان ، والبيات القادرى فى تحريمهم ومطاردتهم معلوم ، وهناك الانجراف نحو التصوف اللافلسفى ، السلوكي ، القائم على الباطن أو الذوق فى مقابل موجات العقل والترف والشعر الماجن الجرئ ، وأشرنا إلى محنة ابن رشد وحرق كل كتب الفلسفة بما فيها كت الغزالى فى الأندلس والمغرب بسبب سياسى ، وبسبب إتاحة

راي ضد الأديان ، وكذلك راي عبد الطيف عيد ، وأيضاً استناداً إلى رد أبي حاتم الرازي على الرازي ، ضمن رسائل الرازي الفلسفية ، تحقيق بول كراوس ، عدة طبعات (الرسالة الأخيرة) .

(1) موسى الموسوي : من السهروردي إلى الشيرازي ، ص٨١ ، عن عبده بدوي ، ص٩٥ .

(2) واضح ذلك في تكفير الغزالي للفلاسفة في ثلاث مسائل وتبديعهم في (١٧) أخرى ، بحثنا الغزالي مشكلة وحل – السابق - .

فرصة للفقهاء فى حروب الدولة مع العالم المسيحى ، وكذلك زادت حملات المغول من هذه الاتجاهات المتشددة واللاعقلية[1] .

العامل الثانى : رعاية الحكام والولاة للعلم :

رعاية الحكام والولاة للعلم ، وإنفاقهم بسخاء فى هذا المجال. وهذا أمر معلوم , حيث أن هؤلاء هم الذين رعوا الفلاسفة وبعض المفكرين على جرأتهم ، وهم الذين يسّروا لهم ظروفا بعيدة عن العامة ومعارضيهم من المتشددين ، وقد ساعد على ذلك تفرق العالم الإسلامى إدارياً وسياسياً ، مثل دول الطوائف ووجود مراكز سلطة في الأمصار شبه مستقلة عن المركز ، لكن ما أحب أن ألفت إليه ويحتاج إلى تأمل أكثر هو ما أسميه "علمانية" بعض الخلفاء والأمراء ، أى الوقوف موقف اللامبالاة وأحياناً التشجيع لحرية الفكر والتعددية والنقاش وتشجيع مذهب عقلى ، أو اتجاه فلسفى ، ربما أخل بالتوازن بين القوى المتصارعة .

فمثلاً المعروف وكما أشار بيكر[2] ، وبعد شيوع الفكر الغنوصى اللاعقلانى ، شجع المأمون والخلفاء بعده المعتزلة للرد العقلى على هذا الاتجاه ، كما أن حلم المأمون بأرسطو وهو رمز – لا أكثر – ودليل على رغبته فى العلوم الفلسفية وفى الأخذ من الغير ، واستبداله الأسرى بكتب من خلال معاهدات واتفاقات مع الروم وإنشاء بيت الحكمة فى بغداد وعلى منواله فى أماكن أخرى كثيرة ، كل ذلك ، يشبه أن يكون تدخلاً للدولة لصالح العقل ، والتقليل من سطوة سلطة رجال الفقه والحديث والاتجاهات السلفية المتشددة ، وهذا فى الواقع اتجاه شبه علمانى أن لم يكن هو العلمانية نفسها[3] .

---

[1] الملا – السابق – ص١١٦ .

[2] هذا ما أشار إليه كارل مينز ش بكر في بحثه "تراث الأوائل في الشرق والغرب" في : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : ترجمة عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، ١٩٤٠ ؛ وبحثنا : الغنوصية ، مجلة كلية الشريعة ، بغداد ، عدد (٢) ، ١٩٦٦ .

[3] الملا – السابق – ص١١٦ .

مع ذلك وأخذاً بمسيرة حضارتنا المزدوجة أو الثنائية المسار، كان هؤلاء الحكام والأمراء فى فترات وأمكنة ، ينكلون بالفكر وأصحابه ، ويعلون شأن التيارات المتشددة، وكذلك التصوف ، وكل ذلك أما لتشددهم هم أو إرضاء للعامة ورجال الحديث فى حروبهم الخارجية أو تطاحنهم الداخلى .

وأبرز ما تجلى هذا فى الفترات المتأخرة حتى مجئ عصر النهضة العربية .

العامل الثالث : استعلاء العلماء بعلمهم :

استعلاء العلماء بعلمهم ، وزهدهم فى الترف والسلطان ، وطبعاً ليس هذا بإطلاق لكن المعلوم أن هؤلاء المشتغلين بالعلم والذين استخدموا المنهج التجريبى أو سواه كانوا منصرفين إلى بحوثهم ، ولم نعرف عنهم أى اهتمام بالسياسة ، وربما يستثنى بعضهم مثل ابن سينا .

العامل الرابع : صفات شخصية :

بلا شك كالمثابرة والصبر ، وأكبر دليل هو كثرة المؤلفات التى تربو على العشرات ويكفى مراجعة أسماء كتب الكندى ، والرازى الطبيب ، المذكورة فى الكتب القديمة مثل الفهرست لابن النديم أو ابن أبى اصيبعة أو القفطى أو غيرها .

بعد هذه الإلمامة السريعة عن عوامل تقدم الحركة العلمية فى تراثنا ، ولماذا لم تصل إلى ثورة علمية وصناعية ، نعود إلى بيان المنهج العلمى التجريبى عند بعض علماء الكيمياء والطب والفيزياء ... الخ .

قدم هؤلاء العلماء منهجاً تجريبياً يكاد يكون مكتملاً إذا قسناه بالمنهج التجريبى الحديث ، من رصد للزواهر (الملاحظة) وفرضية ، وتحقق من الفريضة ، ثم الوصول إلى قانون أو قاعدة ، وبعض هذه الوسائل للتحقق من الفرضية مقاربة لأشكال التحقق المعروفة عند جون ستيورات مل ، وبعضهما يمكن مقارنته بما عند فرنسيس بيكون .

ملخص لبعض استخدامات هذا المنهج بحسب علمائنا ، ومسمياتهم التى وضعوها لأجزاء منهجهم .

(١) منهج الاستقراء عند جابر بن حيان وابن الهيثم فى ميدانى الكيمياء والبصريات :

استخدم جابر بن حيان (ت١٦٠هـ) المنهج التجريبى بكل خطواته قبل أن يؤسسه فرنسيس بيكون وجون ستيورات مل. فقد فصلّ فى بيان خطوات "منهجه" ومصادر معارفه ، فإذا هى ملاحظة الظواهر ، وإجراء تجارب عليها – وكان يسمىّ التجربة بالتدريب – ثم افتراض فروض لتفسيرها ، تنشأ عنها نتائج يمكن التثبيت من صوابها أو خطئها بالرجوع إلى الواقع ، ويكون بذلك قد تجاوز بيكون إلى الفروض، وكان بيكون يقف عند الملاحظة والتجارب ويتردد فى استعمال الفروض ، وقد استخدم جابر فى مجال الكيمياء منهجاً يتلخص فى استخراج "علة الشئ" أو سببه ، ثم تلمسه فى ما قد يشبهه فى الأشياء المجهولة ، حتى إذا استيقن الباحث اشتراك كل من المعلوم والمجهول فى علة واحدة حكم على الثانى بما حكم به على الأول ، عن طريق القياس، وتقوم فكرة القياس "المماثلة" على مبدئين هما : مبدأ العلية ، أى لكل لعلول علة ، ومبدأ التناسق والنظام اطراد الحوادث ، أى أن المظاهر الجزئية للموجودات وأن اختلفت أشكالها فهى ترتبط بعلل كلية من شأنها أن تبث التناسق والانسجام فى ما بينها ، بحيث تتجمع مهما اختلفت وتشعبت عللها فى أقل عدد من العلل والأسباب .

والمقصود بالقياس عند جابر ، ليس "القياس المنطقى" ، المكون من قضايا ونتائج بل "المماثلة" أو قياس الغائب على الشاهد ، أو اللا معروف على المعروف ، أو غير المدروس من الظواهر على ما عرف من ظواهر مماثلة لتلك ، هذا هو الاستقراء بعينه ، وقد جعل هذا القياس على ثلاثة أوجه :

الأول: دلالة المجانسة أو الأنموذج ، وهى أشبه بالوقائع المختارة فى المنهج الاستقرائى عند المحدثين ، وهى دلالة ظنية احتمالية، أى أن التجربة احتمالية، وأنها لا تؤدى إلى يقين مطلق ، وهذا يلتقى مع وجهة النظر الحديثة حول الاستقراء .

الثانى: دلالة مجرى العادة ، وهى استقراء وقياس للنظائر، واستشهاد بها على المطلوب ، وهذه احتمالية كذلك .

الثالث: دلالة الآثار أو شهادة الغيب ، أى أنه من المشاهد لا يجوز الحكم على ما لا يشاهد إلا على سبيل الاحتمال .

بقى أن نشير إلى فكرة جابر بن حيان إلى إمكان تحول المعادن بعضها إلى بعض ، الطبائع عنده تتغير ، لابد أن تفقد ماهيتها الكيفية لكى تستحيل إلى ماهية أو طبيعة أخرى ، ثم أننا فى الغالب لا نصل إلى معرفة الماهية ، معرفة الكيف ، بل نصل فقط إلى وزن الطبائع ، أى معرفتها كماً ، أى بالوصول إلى معرفة ميزانها ، وذلك بالتجربة ، أو الدربة (١٥١) .

أما ابن الهيثم (ت عام ٤١١ هـ) فقد عرض "منهجه" فى مقدمه كتابه "المناظر" فقال : نبتدئ فى البحث باستقراء الموجودات ، وتّصفح أحوال المتغيرات ، وتمييز خواص الجزئيات ، أى البدء بالملاحظة ثم معها "التجربة" ويسميها "الاعتبار" أى تهيئة الظروف والظواهر ، أو ما أسميناها التجربة والملاحظة المصطنعة ، ثم استخلاص الحقائق والقوانين ، والاستعانة بالآلات والأجهزة، ثم تأتى مرحلة التطبيق، أى تطبيق القوانين والنتائج المستخلصة على الجزئيات ، ثم يقول : "ونلتقط باستقراء ما يخص البصر فى حال الإبصار ، وما هو مطرد لا يتغير ، وظاهر لا يشتبه فى كيفية الإحساس ، ثم نترقى فى البحث والمقاييس على التدرج والترتيب ، مع انتقاء المقدمات، والتحفظ فى النتائج" ويذكر النشار أن مصطفى نظيف فى كتابه "الحسن بن

الهيثم وبحوثه وكشوفه النظرية" علق على نص ابن الهيثم هذا بأن ابن الهيثم جمع فى هذا القول بين الاستقراء والقياس ، وقدم فيه الاستقراء على القياس ، وحدد فيه الشرط الأساسى فى البحث العلمى الحديث وهو أن يكون غرض الباحث طلب الحقيقة بدون تأثر برأى أو عاطفة سابقة ، كما أنه يبين فى إيجاز رائع أن الحقيقة العلمية غير ثابتة ، بل يعتريها التغيير ، ويرى الأستاذ مصطفى أن ابن الهيثم فاق فرنسيس بيكون أصالة وقدرة فى فهم المنهج (١٥٢) ، وأنه قام بتجارب يسميها الاعتبار.

ولابد من الإشارة إلى أن الكندى قام بعدة تجارب فى تصحيح أحكام أعطاها أرسطو فى أمور تجريبية تتعلق بظواهر طبيعية أو فيزيائية[1] لا يتسع المقام لذكرها هنا .

(٢) المنهج العلمى التجريبى فى الطب والفلك :

فأما فى الفلك فقد استخدم أبو معشر البلخى (ت ٩٩٥ هـ) وابن يونس المصرى (ت ١٠٠٨م) الاستقراء ، وكان الأخير يشتغل بذلك فى مرصده بجبل المقطم أيام الحاكم بأمر الله ، ونشرت أرصاده فى جداول عرفت فى تأريخ علم الفلك بالرصد الحاكمى ، وقد عولت عليها أوروبا حتى عصر النهضة الأوروبية. ومما له دلالة وجود مراصد أخرى مشهورة مثل مرصد المأمون منذ عام ٨٢٩م.

ومرصد مراغة فى مراغة ، أما فى أوروبا فأول مرصد أنشأه فردريك الثاني فى القرن السادس عشر الميلادى ، وأما فى الطب فقد كان الرازى (أبو بكر) وابن سينا يصفان الأعراض المرضيّة ، ويشخصان العلل ، ثم يأتيان على بيان الروابط والعلاقات بين علل الأمراض المتشابهة ، وهما فى هذا يقومان بعملية تفسير ، لا تقتصر على مجرد وجود وصف مظاهر المرض ، بل تفسير أعراضه ودلالاته ، وأن يتلو المشاهدة ، ووضع فرض يتحقق منه الطبيب عن طريق التجربة ، وقد طبق

---

[1] كتابنا : فلسفة الكندي – السابق – الفصل الخاص بالمنهج والمعرفة والمنطق أول الباب الأول ، ص ٢٧ فما بعد .

إن هذه الدعوة التى بدأت مع الكندي واكتملت مع ابن رشد كأنها تسجّل ويا للأسف نهاية الفلسفة اليونانية والشرقية ، والاستفادة مما حققته الحضارات المعاصرة والسابقة ، لكن ما حدث بعد ذلك هو دعوات شديدة الانغلاق ضد "الآخر" وضد الفلسفة بالذات والمنطق ، وحتى علم الكلام .

وتجد تسجيلا لقصة هذا "الصراع" بين الدين والفلسفة ، وربما الأصح بين الفكر المتشدّد والأصولي من جهة ، والفلسفة من جهة أخرى والذى أصبح بعد فترة الازدهار بديلا عن "الاتصال" والتقارب فى عدة كتب ممتازة حديثة[1] وسنكتفي بالموقف من المنطق .

٨- الموقف من المنطق ونقده وتحريمه :-

سنتابع النشار وهو يروى لنا بتتابع قصة الموقف الكلامي والمعارض له من منطق أرسطو ، برغم بعض تحفظاتي على تعميماته أحيانا فى بعض أحكامه على المعتزلة . يرى النشار أن الفكر الإسلامي الفقهي والكلامي لم يقبل منطق أرسطو ونأى بنفسه عن الكليات ، وهو يرى أنه حتى الشافعي لم يتأثر بالمنطق فى رسالته[2] بل هاجم هذا المنطق وان أول محاولة لمزج المنطق الارسطى بأصول الفقة قام بها إمام الحرمين الجوينى (٤٨٨هـ) ويرى النشار أن الغزالى هو المازج الحقيقى للمنطق الارسطى بعلوم المسلمين ، لا لما وضع من كتب منطقية سهلة العبارة ، بل لتلك المقدمة المنطقية التى وضعها فى أول المستصفى ، والتى ذكر فيها أن من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه قطعاً ، وأصبح بذلك منطق ارسطو شرطاً من شروط الاجتهاد ، وفرض كفاية على المسلمين ومنذ ذلك الحين بدأ الاصوليون المتكلمون يتأثرون بالمنطق الارسطى ويفردون فى أول كتبهم فصلاً خاصاً لما أسموه

---

(١) توفيق الطويل – قصة النزاع بين الدين والفلسفة ط٢ القاهرة ١٩٥٨ ، ومصطفى عبد الرازق – السابق – القسم الأول الفصل (٤) ص ٧٧ – ٩٨ .

(٢) النشار ص ٨٦ فما بعد على خلاف ما يراه استاذه مصطفى عبد الرازق الذي يروي لنا موقف مفكرينا في علوم الأوائل أنظر حاشية ١٥٩ أعلاه نفس المواضع . .

" المقدمات الكلامية " أو " المقدمات الدخيلة " يلخصون فيها منطق ارسطو وشارحيه الإسلاميين مشائين او رواقيين ، وكانت أكثر المباحث تأثراً بالمنطق اليونانى مباحث الألفاظ ، أما القياس فاستمر حتى عند الاصوليين المتأخرين بعيداً عن القياس الارسطى او اليونانى .

لقد قوبل المنطق الارسطى من المدرسة الإسلامية حتى القرن الخامس أسوأ مقابلة ، فمهاجمة كل الفرق بما فى ذلك الاشاعرة ، وسبب ذلك اختلاف نظرة المتكلمين والمشائين فى مبحث الحد ونقد الأولين لمبحث الحد الارسطى .

والسبب الثانى رفض المتكلمين لمبحث القياس الارسطى ، ويحدد النشار عدة كتب ألفت فى نقد المنطق الارسطى ككتاب الدقائق لأبى بكر ابن الطيب ، والآراء والديانات لابن النوبختى ، وتشير نصوص كثيرة الى ان بعض المعتزلة مثل ابى على الجبائى وابى هاشم والقاضى عبد الجبار كتبوا فى نقد المنطق الارسطى ، والخلاصة ان المتكلمين فى عصر الكلام الأول وقفوا موقفاً مزدوجاً ، فاولاً رفضوا منطق ارسطو كمنهاج للبحث ، ومهاجمته، وثانياً ابتكروا منهجاً خاصاً بهم وضعه اولاً علماء أصول الفقة ثم زاد عليه وطوره المتكلمون ،وان هذا يشمل كل الفرق الكلامية الى ان جاء الغزالى فمزج منطق ارسطو بعلم الكلام والعلوم الإسلامية ، وكذلك من بعده على ايدى المتأخرين من المتكلمين ، أما نقاط الاختلاف الرئيسية بين المنهج الاصولى والكلامى ومنطق ارسطو من الحد والقياس فقد سبق أن أوضحناها فيما تقدم [1].

لم يسلم موقف الغزالى المؤيد لمنطق ارسطو وضرورة هذا المنطق للاجتهاد كشرط ، وتجهيل من لا يعرفه، من نقد شديد ، على يد بعض الفقهاء مثل أبى إسحاق المرغينانى وأبي الوفاء ابن عقيل (٥١٣هـ) والقشيرى والطرطوشي والمازرى وابن

---

[1] النشار – السابق – ص ٨٩ – ٩٩ .

الرازى تجربة على قرد سقاه زئبقا ، واصطنع الملاحظة والتجربة فى دراسة هذه الظاهرة ، كما أن ابن النفيس (ت ٦٨٧هـ) هو أول من كشف الدورة الدموية الصغرى قبل هارفى عن طريق التجربة والتشريح .

وقد اشترط ابن سينا لإجراء التجربة شروطاً تتضمن القواعد الثلاث التى وضعها جون ستيورات مل فى تحقيق الفروض من خمس وهى قواعد : الاتفاق ، والاختلاف ، والتغير النسبى ، وكذلك مجموع القواعد التى وضعها فرنسيس بيكون للتجريب[١] .

(٣) منهج ابن طفيل[٢] :

وهو منهج تجريبى مفصل ، وقد أوضحه فى قصه "حىّ بن يقظان" ، وفصلناه فى كتابنا "فى الفكر الفلسفي العربي شخصيات ومذاهب" .

ونختم بما أشار إليه النشار[٣] من أن المسلمين استخدموا أو عرفوا جميع المناهج المعروفة فى علم المناهج بحسب لالاند وهى المنهج الاستنباطى ، عرفه المسلمون وسموه بالمنهج الاستقرائى ، وسبقوا فيه الأوربيين ثم المنهج الاستردادي، أقامة المسلمون على أسس علمية فيما يعرف بعلم مصطلح الحديث ، وطرق رسينيوبوس ولأنجلو المتضمن نقد النصوص الداخلى والخارجى ، وفحص الوثائق المقارنة والتصنيف ، خصوصا دراسة طرق التحقيق التاريخي عند كثيرين وبخاصة السبكي وأبن خلدون والسخاوى .

أما المنهج الرابع وهو الجدلي ، فأصوله من كتب أدأب البحث والمناظرة والجدل .

---

(١) كتابنا – المدخل – كذلك .
(٢) فصلنا منهجه في كتابنا "الفكر الفلسفي العربي" ، شخصيات ومذاهب (تحت الطبع) .
(٣) النشار ، ص٣٤٨ – ٣٤٩ .

٦- العقل المستقل والمتوحد :-

أقصد بهذا اعتماد الفكر العربي عند بعض فلاسفتنا على العقل دونما أي عون من نص أو وحي أو منقول ، فقد تخيل ابن طفيل (٥٨١هـ) الفيلسوف الاشراقي قصة حيّ بن يقظان فيها إنسان نشأ، وربما ولد فى جزيرة مقطوعة عن كل حضارة بشرية باستخدام حواسه وعقله لتحقيق رؤية فلسفية وعلمية كاملة (تتطابق مع المتيسرّ إلى زمانه من المعرفة العلمية والفلسفية ويرمز به، لتأريخ الإنسان وحضارته بكل خطواتها ، أو يرمز به لقدرة العقل الإنساني بنفسه على الوصول إلى الحقائق وكل ما يلزمه) . وهذا فرض لا يستبعده المعتزلة ، حيث يرون أن العقل البشري قادر من الناحية الافتراضية على الوصول إلى المعارف وتمييز الحق والخطأ والحسن والقبيح، وصنع الحضارة حتى لو لم يوجد دين . وهذه الفكرة نجدها فى صلب فكرة "المتوحد" عند ابن باجة ، وهي وراء أصناف المخاطبين والطالبين عند ابن رشد ، وقد سبق بيان هذه النقطة فيما تقدّم ، وعندما ترجمت إلى اللغات الغربية ، أخذ عنوان القصة اسم"الإنسان المعلم نفسه" وقد أثارت هذه القصة بهذا المعنى أصداء عميقة ، وتعددّت آثارها وأساليب احتذائها[١] ، واستخلاص المفيد منها .

٧- الدعوة إلى التواصل ودلالاتها :

من الكندي فالجاحظ ووصولا إلى ابن رشد جهر الفكر العربي المتنور والواثق من نفسه ، بأن "التقوقع" غير معقول ، وأن الحق هو غاية وهدف بأية وسيلة وصلت إليه، وبصرف النظر عن "قائله" وأن التعاون وتقسيم العمل والابتداء من حيث انتهي الآخرون من إخواننا فى الإنسانية هو منهج سليم، وأنه[٢] يتعذر أن تبدأ من الصفر .

---

[١] مدني صالح : ابن طفيل قضايا ومواقف ، سلسلة دراسات ٢١٢ ، بغداد ، ١٩٨٠ ، الطريقة العلمية، ص٦١ وما بعدها.

[٢] كتابنا : فلسفة الكندي – السابق – الفصل الخاص بالمنهج والمعرفة ، ص٢٧ وما بعدها .

الصلاح (٦٤٣هـ) والنووى (٦٣١هـ) ، ويظهر مما يذكره السبكى عن بعض فقهاء الموصل أن العماد ابن يونس نصح ابن الصلاح بعدم تعلم المنطق لأن الناس ينسبون المشتغل به بفساد الاعتقاد ، وقد اتهم العماد نفسه بالزيغ ، لاشتغاله بعلوم الأوائل ، كما كانوا يتعلمون المنطق سراً ، خوفا من الاتهام بالبدع ، والأمر نفسه فى المغرب، فيذكر صاعد أن المنصور ابن أبى عامر احرق كتب المنطق ، ويذكر حاجى خليفة عن أبى حيان فى تفسيره البحر أن أهل المنطق بجزيرة الأندلس كانوا يعبرون عن المنطق " بالفعل" تحرزا من صولة الفقهاء وفى كتاب المدخل لابى طملوس تفصيل تام لموقف الاندلسيين من المنطق فقد حرموا تعلمه وتعليمه ، كما حرموا كل مستحدث ، بل وان الغزالى نفسه – كما يذكر ابن طملوس – لم يعرض ابحاثه المنطقية تحت اسم المنطق ولكن تحت اسماء اخرى ومحاربتهم كالمعيار ، والمحك ، والميزان ، وذلك لكى يتفادى غضب الفقهاء ومحاربته له .

الواقع ان الغزالى سمى بأسماء إسلامية ، وحجته انه ألبسه إسلامياً لان بعض الناس لا يقبل الدواء مثلاً الا اذا كان بزجاجة لها لون كذا . الخ [١]

يتابع النشار انه فى هذا الوسط أصدر ابن الصلاح فتواه ضد المنطق بعد ان سأل عن المنطق والفلسفة هل اباح الصحابة والائمة المجتهدون والسلف الصالحون تعلمه وتعليمه وما واجب اولى الامر ممن يتعاطاهما ؟ فاجب "بان المنطق مدخل الفلسفة ومدخل الشر ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما اباحه الشارع ولا إستباحه احد من الصحابة او التابعين والأئمة والمجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يقتدى به" وبعد تفاصيل اخرى يكمل ابن الصلاح فتواه ، بان على ولى الأمر بأن يخرج معلمى المنطق الارسططاليسى من المدارس ، وان يعرضهم على السيف حتى يستتيبوا .[٢]

---

[١] بحثنا – الغزالي مشكلة وحل – السابق .

[٢] النشار – ص ١٨٣ ؛ويشير إلى ابن الصلاح : فتاوي ابن الصلاح في الفلسفة والحديث والأصول والعقائد ، القاهرة ، ١٣٤٨ ، ص ٤٣ .

ويقول النشار ان اثر ابن الصلاح كان عميقا فى علماء المسلمين ، لكن نقد هذا المنطق اتخذ على يد ابن تيمية وجهة اخرى (٦٢١هـ) لا تقوم على فتاوى تحرمه وتنهى عن الاشتغال به ، بل على اساس النقد المنهجى وعلى اسس منطقية ، وبعابرة اخرى لم يكتفِ ابن تيمية بالقول بان المنطق يخالف صحيح المنقول ، بل اعتبره مخالفاً ايضا لصريح المعقول .[1]

ويمكن اجمال الذين تابعوا الخطين خط التحريم وخط النقد المنهجى والموقف الوسط بما نذكره فى سطور تلخيصاً متعسفاً للفصل الخامس من الباب الثالث [2] وهناك ثلاثة مواقف بعد ابن تيمية : موقف من يرى فساد المنطق الارسطى متابعة لابن تيمية دون تحريمه مثل ابن القيم الجوزية (٧٥١هـ) وكذلك الوزير الصنفاني (٨٤٠هـ) والسيوطى (٩١١هـ) وان كان الاخير يعتبر مؤيداً للتحريم ، والحل الثانى الوسط يمثله السبكى (٧٧١هـ) تابع ابن الصلاح فى مسألة التحريم ولكن ليس باطلاق ، بل يجعله من الفلسفة وقفا على الراسخين فىالمعقول والمنقول .

وهناك اتجاه ثالث متأخر ، اى بعد هذه الفترة يقول بضرورة المنطق بالعقل والشريعة مثل طاش كبرى زاده (٩٦٣هـ) ، وحاجى خليفة (١٠٦٧هـ) .

٩- النقد والحوار العقلى :

من اعظم سمات الفكر العربى التراثى انه حوارى ، نقدى ، تمحيصى ، مثال ذلك نقد ابن رشد للاشاعرة ونقد المتكلمين للفلاسفة ، نقد الغزالى للفارابى وابن سينا فى كتاب " تهافت الفلاسفة " ونقد ابن رشد للمتكلمين فىالكشف عن مناهج الادلة ، وفى شروحه الكبيرة ، ونقد ابن سينا للمتكلمين فى كل كتبه ونقد الاشاعرة للمعتزلة وبالعكس، بل ونقد اصحاب فرقة واحدة بعضهم لبعض ، ان مجرد تعداد الناقدين

---

[1] النشار ص ١٨٤ وقد ذكرنا بنص نقد للحد ، ومذهبه الأسمي وموقفه من العباس الارسطي انظر لمزيد تفاصيل الباب الثاني ، الفصل الثاني منه ، ص ١٨٧ فما بعد .

[2] النشار ص ٢٨٣ – ١٩٣ .

المنقودين يمكن ان يشكل كتاباً ، وكذلك مساحة هذا النقد وما تشمله من مذاهب وآراء وعلوم ، بما فيها نقد ابن تيمية للمنطق ، ونقد ابن خلدون للفلسفة وللمؤرخين ، ولكل فروع المعرفة قبله ، ان اشكال هذا الحوار متعددة ، بحسب المشكلات والمواضيع والمناهج ، فى الوجود والمعرفة والاخلاق ، وهكذا . ويمكن ان نشير الى كتابنا " حوار بين الفلاسفة المتكلمين " الذى جمع وأصّل وفصّل كل الجدل بين المتكلمين وعلى رأسهم الغزالى من جهة وابن رشد والفلاسفة من جهة أخرى ، من خلال مشكلة الوجود فى كتابيهما " التهافت" " وتهافت التهافت" وأصولهما وصولا الى يحيى النحوى من جانب المتكلمين وبروقلس وأرسطو من جانب الفلاسفة ، لقد أشرت بايجاز إشارى فى مقدمة الطبعة الثالثة لكتاب " حوار..." .

إن ما قدمه كلاميونا وفلاسفتنا من جدل عميق مفصل حول قدم العالم أو حدوثه ، وكل المشكلات المتعلقة به حول الحركة والزمان والمادة والعلية ، والوجوب و الإمكان "الفعل المطبوع و الإرادي" والتسلسل الى ما لا نهاية أو الى نهاية، أقول أوضحت أن هذا الجدل أعمق بكثير من كل ما قدمه "كانت" حول القضايا ونقائضها[1]. وكذلك حول أدلة وجود الله وإبطالها ، وأدلة جوهرية النفس وإبطالها ، وكل الفرق بين كلام فلاسفتنا ومتكلمينا من قدميين وحدثيين ، أي من قائلين بقدم العالم أو بحدوثه ، وبين "كانت". هو إن الأخير أراد أن العقل البشرى غير قادر على الاقتناع بواحد من الموقفين (القضية) أو "نقيضها" وبالتالي فالعقل عاجز ، ولابد أن يصرف نظره باتجاه أخر ، بينما موقف الأطراف المتجادلة (متكلمين – فلاسفة) عندنا هو موقف "دوكمائى". بمعنى أن كل واحد يعتقد أنه على حق ، وأنه بالإمكان الوصول إلى الحقيقة حول المسائل المطروحة ، مع أنهما لم يقصرا فى جلب كل الأدلة العقلية لصالح منظورهما وكل الأدلة المفندة لرأى الآخر ، فهو جدل عقلي ،

---

(1) اميل بونزد : فلسفة كانط ، ترجمة عثمان امين ، القاهرة ، ١٩٧١ ، الفصل السابع ص ١٩٩ وما بعدها والآلوسي : تأصيل – السابق – ص ٨٤ .

وليس بالعنف ، والشئ نفسه يمكن أن يقال عن مستوى الجدل حول المسألة نفسها بين انجلز ودوهرنغ ، الذى يسعفنا به انجلز[1] فى كتابة ضد دوهرنغ ، ويمكن القول أن الشئ نفسه حدث فى الجدل حول أمور النحو ، بين البصريين والكوفيين ، وفى شتى المجالات العلمية إنسانية أو فى العلم الطبيعي ، وثمة أسماء كتب كثيرة فى الرد على جالينوس أو فلوطرفس أو أرسطو أو على القائلين بالذرة أو الجوهر الفرد وحول المكان والزمان ، ويكفى الإطلاع على "المباحث المشرقية" للرازي المتكلم .

كما أن الحواريين المتكلمين أنفسهم ، بين معتزلة وأشاعرة وما تريديه على الرغم من أنه يدور حول أمور دينية ، إلا أنك تجد فيه كل أنواع البراعة المنطقية والبيانية واللغوية ، وهو جهد كبير ، يدل على أن هؤلاء وراء قضية ، يصرفون عمرهم من أجلها ، ويعتبرونها "مهمة" وهذه مسألة نسبية ، ولكن الجهد والإخلاص والجد ليس نسبيا ، بل شاهد على نفسه وعلى صاحبه .

١٠- إبداع فى العلوم :

وهذه صفحة لن تنتهي ، لو أرادنا تعداد الأسماء والعلوم المبتكرة فى تراثنا الفكري الحضاري ، والتي لم تكن موجودة ، أو معروفة ، فماذا نعدّد : النحو، البيان والبديع ، فقه اللغة ، النقد الآدبى ، دراسة النصوص والقواميس ، والمعاجم ، والشروح وشرح الشروح ، وفى علوم الدين : الفقه وأصوله ، وعلم الحديث ، والجرح والتعديل ، والتفسير بأنواعه ، اللغوي ، والعقائدي ، والإشارى أو الباطني ، وكذلك فى السنن ، والسيرّ ، والحكميات ، والناسخ ، وأسباب النزول، وغيرها كثير، وفى ميدان العلم البحت: يتفق معظم الباحثين ومؤرخي تاريخ العلم ان التراث العربي أبدع العلوم التالية: علم الجبر ، وعلم التفاضل والتكامل ، وعلم حساب المثلثات ، وعلم اللوغاريتمات ، وعلم البصريات أو علم الضوء ، وعلم الكيمياء ، وعلم الاجتماع ، وعلم الجرح والتعديل فى الحديث ، وعلم مقارنة الأديان ، وقد اعتبر

---

[1] فردريك انجلز : ضد دوهرنغ ، الترجمة العربية ، ص ٥٩ – ٧٠ ، وبحثنا :تأصيل – ص ٨٥ .

جولدتسيهر ظهور هذا العلم عند المسلمين دليلا على اتساع أفقهم ورحابة صدرهم. يضاف إلى ذلك أدب الرحلات ، والقصص الخيالي مثل حيّ بن يقظان والقصص الرمزي الفلسفي والحكمي عند الأخوان وابن سينا والسهروردى وسواهم ، ورسالة الغفران والتوابع والزوابع ، بالإضافة إلى أنواع العلوم الجغرافية والتاريخية المسجلة باسمهم ولهم . ولقد بلغت أعداد أسماء العلوم الرئيسية عند طاش كبرى زاده وحاج خليفة أكثر من ثلاثمائة علم .

إن الكتب التى تؤرخ لهذا الجهد العلمي المتنوع مثيرة ، قديمة وحديثة ، وفى كل علم على حدة، ولا يسعني إلا أن أكتفي بكتاب حديث، شمولي حول هذه النقطة ، يسجل أهم الأسماء والكتب وما قدموه بإيجاز، فى كل علم ، فى الطب والجراحة والصيدلة ، وعلم السموم ، وبناء المستشفيات وأسمائها، ومدارس للصيدلة وتعليمها ، وتطبيق الكيمياء على الصيدلة (١).

ثم العلوم الرياضية والطبيعية ، الحساب والجبر والهندسة والعلوم البصرية والفيزياء وعلم المثلثات ، وعلم الفلك والجداول الفلكية ، والمراصد وانتشارها ودورها والتقاويم (٢).

ثم العلوم الاجتماعية ، الجغرافية بأنواعها من متخصصة بقطر واحد وواسعة التناول لأقطار عدة ، والمعاجم الجغرافية وجغرافية المسالك والرحلات ، وتقاويم البلدان، والخرائط ، وكتب التاريخ وأهم المؤرخين (٣)وجهودهم حتى ابن خلدون .

١١- المحافظة على التراث البشرى العلمي :

وهو التراث الفكري والحضاري القديم قبل مجئ الإسلام ، سواء بترجمته أو بالمحافظة عليه ، أو بإضافة علوم ومعارف عليه، أو بنقده ، وكل هذا ليس بالهين ،

(١) الملا – الفصل الرابع ص ١٣٢ – ١٥٠ ومراجعة كثيرة ومهمة .
(٢) كذلك الفصل الخامس ص ١٥١ – ١٦٨ ..
(٣) كذلك ص ١٦٩ – ٢٠٠ .

وكذلك شرحه وفهمه وتمثله، ثم محاولة المشاركة فيه اغناءاً ونقداً ، ثم إيصال هذا التراث مع ما قدمه التراث العربى المحلى أو الأصيل، أو غير المستورد وما يسمى علوم الأوائل ، إلى أوروبا عن طريق الحروب الصليبية ، وصقلية والأندلس وطرق أخرى . والشواهد لا تحصى على تأثر العصر الاوروبى الوسيط ، المسيحي بمنجزات تراثنا الفلسفية والأدبية والعلمية البحتة ، والعلوم الإنسانية واللغوية والذي يقرا كتب فلاسفة وعلماء العصر الاوروبى الوسيط أو يطلع على آرائهم يجد ذلك واضحا ، فمثلا ، كتب توماس الاكوينى مليئة بأسماء فلاسفتنا مثل ابن سينا وابن رشد والغزالي والكندي والفارابي ، وعلمائنا المعروفين كالرازي وابن سينا وابن القيم وجابر بن حيان والبيروني وابن خلدون . وكذلك تأثرت بعض الاتجاهات الاستقرائية عندهم مثل روجر بيكون واوكام باتجاهات علمائنا "الاسمية" الاستقرائية، وكانت كتب الطب والصيدلة والخرائط الجغرافية والرحلات عمدة للدراسة فى اوروبا حتى قرون قريبة .

وفى الأدب أثبتت الدراسات تأثر الكوميديا الإلهية [١] لدانتى برسالة الغفران وحىّ بن يقظان وأدب ابن سينا الفلسفي ، بالأدب الصوفي والشعر الصوفي، وكذلك أهمية شروح الفارابي على أرسطو، وأهمية نقد المنطق الذى قاده ابن تيميه. وكذلك أدب الرحلات.

كما أن فترة الحروب الصليبية جعلت وأتاحت للغربيين الإطلاع على نمط الحياة العربية المتقدمة والمتمدنة فى كل مجالات الحياة العلمية والحرف والصناعات سواء بالنسبة للكتابة او السلاح أو الإضاءة والمواصلات والاتصالات برآ وبحرا ، والمستشفيات ، والإدارات الإدارية والاقتصادية ، وغير ذلك كثير.

---

[١] مثل دراسات لويس عوض ، عن رسالة الغفران والكوميديا الإلهية ؛ والكتاب في بغداد وليس معي في اليمن .

القسم الثاني

حول قضية الإبداع فى الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر



حول قضية الإبداع فى الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر

مقدمة :

عنوان كهذا لا يمكن أن يعنى الدخول بالتفاصيل فى المسيرة الفلسفية العربية خلال المائة عام الأخيرة برصد إنجاز كل متعاط للفكر الفلسفي لمعرفة نواحي الإبداع فيه لآن مثل هذا الدخول لا يمكن إن يقوم به شخص واحد ، بل هو أقرب إلى العمل الموسوعي المؤسساتي ، بمعنى أن تقوم به مؤسسة مكتملة العدة والعدد ، بل الاحرى أن يقوم نفر من كبار متعاطي الفلسفة فى العالم العربي وخارجه ممن يعملون فى هذا المجال بتوضيح نواحي فكرهم مطروحة للنقاش ، حتى تتكون حوله وحولهم مدارس ومناقشات وتلاميذ ، وهذا ما اقترحت أن تقوم به المؤتمرات الفلسفية بأن تعطى لأشخاص معروفين ممن يرون أن لهم رؤيا فلسفية جديدة ومبدعة ، فى المؤتمر الفلسفي الأخير فى القاهرة الذى عقدته الجمعية الفلسفية المصرية فى يوبيلها الماسي بين ١٨-٢٢ تشرين الثاني ٢٠٠٠ .

عليه أرى أن معطى العنوان الذى سطره برنامج المؤتمر المطبوع والموزع على الأعضاء والذي طلب منى تغطيته ، شأنه شأن نفس العنوان تقريبا الذى طلب من د. حسن حنفي تغطيته هو أي المعطى هو مناقشة ما إذا كان هناك فعلا عطاء إبداعي أو حتى مشاركة فلسفية تحسب لنا نحن المفكرين العرب ولمتعاطي النظر الفلسفي تأليفا وتدريبا ونقدا .

والحق أن فترة المؤتمر على تعدد جلساتها كانت صراحة أو ضمياً ومباشرة أو بخلافة تحاول أن تجيب عن السؤال الآساسى الذى شغل الدارسين منذ مدة طويلة وربما منذ بدايات القرن العشرين : هل يوجد تفلسف عربي أو فلسفات ومدارس

فلسفية ، بمستوى ما عند الغرب منذ عصر النهضة الأوربية ، بل يتعدى السؤال هذا الأفق إلى التساؤل هل ثمة فلسفة أو فلسفات ومدارس فلسفية أصلية عند مفكرينا القدامى على نحو ما نجد عند اليونان ؟

وطالما أن الأمر بهذا الشكل ونظرا لتعدد الآراء ولكثرة الطارقين لهذه المشكلة، ولكي يكون ما أره موضوعا وضعا سليما مفهوما من القارئ والسامع أرى من ضرورات اكتمال البحث ومنهجياته وإتاحة الفرصة للقارئ على معرفة الآراء التى سأناقشها ، أن أعطى مساحة كبيرة لعرض أراء الدارسين للمسيرة الفلسفية العربية خلال القرن العشرين ولتقسيماتهم للمدارس الفلسفية العربية ولتقويمهم لهما ، ثم أعقبه برأي ومناقشاتي للآراء المطروحة محاولا تقديم جواب أتمنى أن يتسم بالوضوح والتحديد حول المشكلة كلها وهى هل يوجد تفلسف وفلسفات عربية مبدعة ، وذات أفق خاص وعام يؤهلها لأن تعد إنجازاً فلسفيا عربيا ، بمستوى ما يوجد فى تفلسف وفلسفات للإنجليز أو الألمان أو سواهم من غربيين ؟

ولنبدأ بالقسم الأول :.

القسم الأول: تقويم الدارسين للمسيرة الفلسفية العربية وتياراتها خلال المائة سنة الأخيرة.

أن الدارسين لهذه المسيرة من الكثرة بحيث لابد للدارس من الاقتصار على عدد منهم لسبب أو لآخر، ويمكن القول أن فترة المائة سنة هذه كانت موضوعا أو محورا لعدد من المؤتمرات الفلسفية العربية على طول العالم العربي وعرضه، من قبل الجمعيات العربية الفلسفية المحلية القطرية والجمعيات العربية الشمولية أيضا ولاعتبارات يقتضيها الموضوع ونوع الخبايا والزوايا التى يخلفها اخترت وربما على أساس تاريخي ، أن نقدم أصحاب هذه الآراء زمنيا ، أو بسبب طرحهم رؤى محدودة معينة أو بسبب اختلاف الآراء التى أريد ذكرها هنا ، أقول لكل هذا ولأسباب أخرى تتضح من خلال أرائهم ومناقشاتي لها اخترت الدارسين على المنوال التالي :

١- إبراهيم مد كور	٢- زكى نجيب محمود	٣- جميل صليبا
٤- ماجد فخري	٥- أحمد محمود صبحي	٦- سعيد بن سعيد
٧- ناصيف نصار	٨- أحمد ماضي	٩- محمد عابد الجابري
١٠- حسن حنفي	١١- عبد الرحمن بدوي	١٢- كمال عبد اللطيف

١- إبراهيم مد كور :-

فى بحثه عن تاريخ الفلسفة[١] ضمن محور الفكر الفلسفي فى مائة عام لاحظ حدوث فجوة تاريخية بين القرن الثالث عشر والتاسع عشر الميلاديين غاب فيها الفكر الفلسفي العربي الإسلامي بعد ازدهاره المعروف أبان الفترة العباسية الذهبية.

وقد أشار إبراهيم مدكور إلى أسباب هذا الغياب متمثلة فى حملة الغزالي ومن تابعه على الفلسفة والحروب الصليبية التى صرفت الأذهان عن البحث والتفكير، ثم غزو التتار فى القرن الثالث عشر، فاهلك الحرث والنسل ، ثم ملوك الطوائف منذ القرن العاشر فى المغرب العربي وهزيمة الموحدين على يد الأسبان فى القرن الثالث عشر وسقوط غرناطة فى القرن الخامس عشر . ويوضح مد كور تغير الحال فى القرن التاسع عشر أثر الحملة الفرنسية حيث هب نسيم الحرية وبدأت العودة إلى أنفسنا والتفكير فى الاستقلال ، والاتصال بأفكار غيرنا ثم تلت ذلك الحركات الاستقلالية المتسلحة بأسلحة العلم الحديث ، والدعوة إلى التحرر الفكري على يد مفكرين منهم جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده. ويشير إلى قيام جامعات عربية حديثة فى التمكين لهذا الاتجاه، وكذلك ظهور أقسام الفلسفة ، ثم أثر قيام الهيئات والجمعيات فى النصف الأخير من هذا القرن واتساع النشر والبعوث واستخدام دارسين غربيين فى جامعاتنا . ولابد قبل المضي فى استكمال أراء مد كور فى

---

[١] إبراهيم مد كور عن تاريخ الفلسفة ضمن : الفكر الفلسفي فى مائة عام ريروت ١٩٦٢ من ٣٦ وما بعدها .

الإشارة إلى أن بعض الباحثين يرون أن ضمور الفلسفة قاصر على المشرق العربي، بينما ازدهرت الفلسفة فى بلاد فارس ويفضل ماجد فخري هذا الرأي وكذلك محمد عابد الجابري ، حيث يرى الأخير إن التقليد السينوي (نسبة إلى ابن سيناء بقى حيا فى بلاد فارس، ولازالت امتداداته إلى اليوم تحمل معها "الاصالة القومية" الفارسية بلغة أهلها ، بعد أن خرجت عن دائرة الفلسفة العربية الإسلامية لتدخل دائرة الفلسفة الإشراقية الفارسية"[١] وسوف نعرض رأيه ورأي ماجد فخري فى فقرة لاحقة ،مكتفين هنا بملاحظة أن فلسفة الإشراق ليست مقصورة على إيران ، بل هي خط طويل ، ومن ممثليه السهر وردي وابن عربي ، فهو يمثل منطقة جغرافية على سعة العالم العربي الإسلامي ، وفترة زمنية واسعة ، فالحديث عن فارسيته وحصره فى إيران لا طائل تحته ، كما أن فكر ابن سينا وفلسفة المشارقة ليست غنوصية كما يدعى الجابري ، والعقلانية خط مشترك بين مغرب العالم الإسلامي ووسطة ومشرقة، كما أن خط اللاعقل هو كذلك أيضا[٢].

ويلاحظ مدكور فى مقدمة كتابه: فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، وخصوصا فى الجزء الثاني ، أننا عنينا بالتأليف أكثر من عنايتنا بالترجمة، خلافا لأجدادنا القدامى الذين ترجموا قبل أن يؤلفوا [٣]. ويرى مد كور أن من علامات

---

[١] يستدرك البعض إستنادا على هنري كوربان " تاريخ الفلسفة الإسلامية" ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي ، بيروت ١٩٦٦ ، ص ٣٠ ، ٣٤ ، ٤٧ – ٤٩ ، ٣٦٩ – ٣٧١ ن ان الفلسفة استمرت في ايران ويذكر أديب نايف ذياب – برغم انه يأخذ بهذا الرأي في بحثه " دراستنا الأكاديمية ومولد الفلسفة العربية المعاصرة ص ١٥٢ ، فيستثنى غياب الفكر الفلسفي في بعض مدارس الشيعة في ايران ، بينما هو غاب على طول وعرض العالم الإسلامي طيلة القرون الخمسة بعد القرن السادس . أقول غنه يستشهد براي كوربان ، ويعقب براي بدوي ان راي كوربان فيه مبالغة ، في بحثه " نظرة جديدة في الفلسفة الإسلامية ، المنشور في المجلة (القاهرة) عدد ٩٥ ، ١٩٦٤ ص ١٥ – ١٩ .

[٢] نقدنا منهج الجابري وأقواله هذه ومشروعه الحضاري، وتفاصيل حديثة عن مدرسة مغربية فى الفلسفة العربية، فى أكثر من مناسبة، ولكن أوسع تعامل معه هو فى بحثنا : مفهوم التراث عند محمد عابد الجابري دراسة نقدية، ضمن محور المجمع العلمي"التراث والنهضة" بغداد ١٩٩٩، وهو طويل ومفصل وفيه تعامل مع عدد كبير من الدارسين لفكر الجابري .

[٣] مد كور – السابق.

الابتكار الفلسفي والازدهار الفلسفي والسير نحوه الاتجاه إلى معالجة المنظورات الفلسفية والمشكلات الفلسفية ونمو البحوث النظرية التى تعالج موضوعات وأفكارا، وليس تاريخ الفلسفة فقط ، وهذا الاتجاه نحو البحوث النظرية بدأ يظهر وينمو فى النصف الثاني من القرن العشرين[١]. ولابد من التنويه أن مدكور فى كل كتاباته يسعى لتأكيد وجود مشاركة فلسفية أصيلة وحقيقية للفلاسفة المسلمين والمتكلمين والصوفية فى فترة الأزدهار الأولي.

٢- زكى نجيب محمود:-

قريب من رؤية مدكور ما يراه زكى نجيب محمود حيث يرى أن الفكر الفلسفي بعد سبعة قرون من الانغلاق لم يتفتح إلا فى منتصف القرن الماضي نتيجة لحركة شاملة استهدفت نهوض الحياة الفكرية العربية فى كل أرجائها، فنشأ علم وفن وأدب وتجددت فلسفة وفكر فلسفي قوامه الدعوة إلى محورين: الحرية ، والتعقيل ، الحرية من قيد الجهل والخرافة ومن قيد النقد المنقول، حيث أن الأخير أغلق على الدارس منافذ الفكر سوى التعليق على النصوص وشرح الشرح. وأما التعقيل فيراد به شيئان

الأول:الاستناد إلى شواهد الحس والتجربة ، إذا كان موضوع البحث ظاهرة خارجية من ظواهر الطبيعة والمجتمع.

والثاني:أن يستند الإنسان فى أحكامه إلى سلامة الاستدلال من المقدمات حين يكون موضوع البحث فكرة نظرية، وقد يجتمع الشيئان معا [٢].

ويرى زكى نجيب محمود أن الحرية والتعقيل متكاملان لان التحرر من الجهل والخرافة نصف الطريق إلى التعقيل ، والحرية والتعقيل هما ملخص طريقنا الفلسفي الحديث ، بينما طريقنا الفلسفي فى الماضي المزدهر تلخصه عبارة "التوفيق بين العقل

---

[١] مقدمة إبراهيم مد كور لكتابه"فى الفلسفة الإسلامية" منهج وتطبيقه/ ج٢، القاهرة ١٩٧٨.

[٢] زكى نجيب محمود : من زاوية فلسفية. ط١ / القاهرة / ١٩٧٩ص٥ .

والنقل". وحمل هذه الحركة الفلسفية والحديثة فريقان:هواة يعبرون عن الفكر بالأدب، وفلسفتهم هي فلسفة حياة ، ومحترفون متخصصون فلسفتهم هي فلسفة تجريد نظري ، ويعبرون عنها بصياغة أقرب إلى الصياغة العلمية. وقسم زكى المشتغلين بالفلسفة إلى هواة وإلى رواد متخصصين كما سبق أن ذكرنا، والهواة عديدون بدءا بجمال الدين الأفغانى فى رده على الدهريين ، ومحمد عبده فى شرحه لمفاهيم العقيدة الإسلامية على أساس المنطق العقلي، واحمد لطفي السيد فى قيادته لحركه التنوير، وطه حسين فى إدخاله للمنهج العقلي فى الدراسات الأدبية ، وعباس محمود العقاد فى دعوته إلى مسؤولية الفرد أمام عقله فى فكره وعقيدته. أن هؤلاء الهواة أنفسهم ينقسمون إلى نوعين. أحداهما يجعل الدفاع عن الإسلام محور تفكيره، والأخر يجعل هدفه الرئيس الدعوة إلى قيم ثقافية جديدة[١].

وأما المحترفين فيتناولهم كما يلي :-

١. العقلي المعتدل ، ويمثله يوسف كرم فى كتابيه العقل والوجود ،والطبيعة وما بعد الطبيعة ١٩٥٩.
٢. المثالية المعتدلة ، ويمثلها توفيق الطويل ، فهو عقلي معتدل ، ولكن فى الأخلاق كما يتضح موقفه فى كتابه"الفلسفة الخلقية"، نشأتها وتطورها ١٩٦٠ .
٣. التجريبية العلمية : ويمثلها زكى نجيب محمود، فى معظم كتبه، وخصوصا. نحو فلسفة علمية (١٩٦٠) وخرافة الميتافيزيقا ١٩٥٣.
٤. الفلسفة الوجودية : ويمثلها عبد الرحمن بدوي فى كتابه"الزمان الوجودي".
٥. الجوانية : ويمثله عثمان أمين فى مقالته عن " الجوانية الأخلاقية عند الغزالي "وفى مقدمة كتابه" محاولات فلسفية"١٩٥٢.

---

[١] نجيب محمود – السابق – ص ٨- ١٧.

٦. الاتجاه الروحي الخالص ، يمثله فى التصوف محمد مصطفي حلمي فى كتابه"ابن الفارض والحب الآلهى" (١٩٤٥) وفي كتابه " الحياة الروحية فى الإسلام" ١٩٤٥.

٧. رازق ومد كور توجد فلسفة إسلامية خالصة ، الأول فى كتابه" تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية " والثاني فى كتابه "فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه" بجزئيه .

ولا يسع المجال لإيراد تلخيص لتعامل زكى مع كل واحد من هذه الاتجاهات[١]

ويقول زكى نجيب فى كتابه "من زاوية فلسفية" بعد أن يتكلم عن دور الهواة ودور الجامعات ودور النشر للتراث ودور الترجمة: " إذا كانت حركتنا نشر التراث والترجمة تدلان على أن الفكر الفلسفي عندنا يريد أن يقيم بناءه على أسس علمية سليمة ، فإن حركة التأليف الفلسفي تضيف إلى ذلك دلالة جديدة لأنها تكشف عن مذاهب الدارسين واتجاهاتهم كشفاً صريحاً أحيانا أو متضمنا فى طريقة الاختيار والعرض . ولسنا نخطئ إذا زعمنا إنه ما من مذهب رئيسى من المذاهب المعاصرة، أو فى المذاهب التقليدية إلا قد وجد له من بين فلاسفتنا نصيراً ، مما يدل أوضح الدلالة على أننا نتميز بما تميز به الفلاسفة المسلمون قديماً من الاستماع إلى جملة الأفكار ليتخذ كل واحد منهم ما يتشيع له بعدان يصوغه صياغة يعبر بها عن فكره المستقل، لكننا على اختلافنا فى وجهة النظر نلتقي جميعا عند الطلب العام وهو الجمع بين الدعوة إلى الحرية والاحتكام إلى العقل ، وسنرى بيننا من يبرز فكرة المذهب العقلي أكثر مما يبرز فكرة الحرية الإنسانية أو العكس وسنرى منا من يناصر المثالية ومن يناصر التجريبية، لكن لابد من الاعتراف بأن هذه العناصر الكثيرة مازالت تحتاج إلى مزيد من صهر حتى تكون أفصح تعبيرا عن وجهة نظر عربية خالصة"[٢]

---

[١] كذلك ص٢٣-٢٩ حول التفاصيل .

[٢] كذلك .ص٢٠، وما بعدها .

٣- جميل صليبا :

قدم جميل صليبا دراسة مسحية دقيقة[١]. وفى وقتها عن مجمل الفكر الفلسفي وظروف نشأته فى الساحة العربية فى مائة عام أي إلى صدور ١٩٦٢ثم ١٩٦٧ حيث يلاحظ أن بداية النهضة الفلسفية العربية فى منتصف القرن التاسع عشر تميزت بطابعها الأدبي ، وهذا – كما يقول – شأن الحضارات كلها ، ثم يعقبه الطابع الفكري الفلسفي. لكن الأخير تأخر عندنا لأسباب هي وقوف الفكر العربي موقفاً سلبياً إزاء الفلسفة والمشتغلين بها وكذلك اتصاف الدراسات الفلسفية بالتجريد ، وبعد مصطلحاتها الفنية عن الألفاظ السائغة فى أساليب الأدباء، وسبب ثالث هو انتشار الجهل والأمية وسيطرة القيم الثقافية الموروثة[٢]

لكن فى مقابل ذلك حركت جملة عوامل الفكر الفلسفي تدريجيا ونشطته: منها إحياء التراث الثقافي القديم ، وقيام بعض المفكرين المتأخرين إلى تحكيم العقل الوجداني فى إصلاح حياة الإنسان حتى اعتبر محمد عبده النظر العقلي أصلا من أصول الدين وكذلك عامل اتصال العرب بالحضارة الأوروبية والفكر الاوروبى الحديث فأصبح للعرب المعاصرين إزاء الفلسفة ثلاثة مواقف:

الأول : موقفهم من الفلسفة العربية القديمة تحقيقاً ونشراً للنصوص ودراسة الفلسفة والفلاسفة العرب ثم ترجمة النصوص الفلسفية العربية القديمة إلى اللغات الأجنبية.

الثاني : هو إزاء الفلسفة الحديثة ، فى مظهرين : ترجمة الكتب الفلسفية إلى العربية، ووضع الدراسات الفلسفية للتعريف بالفلسفة الأوربية .

---

[١] جميل صليبا : الإنتاج الفلسفي – الفلسفة عموما وفلسفة العلوم فى كتاب : الفكر الفلسفي فى مائة عام ، تم فيما بعد بعنوان " الفكر الفلسفي فى الثقافة العربية المعاصرة ، ضمن بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية تشرين ١٩٦٦، والمنشور سنة ١٩٦٧، وأعيد نشره فى مجلة : تأملات معاصرة . كندا، سبتمبر أيلول ، ١٩٨٥ من ١٩ فما بعد .

[٢] جميل صليبا – كذلك – مجلة تأملات – ص١٩- ٢٠

والموقف الثالث : تأليف الكتب الفلسفية الأصلية.

ويلاحظ صليبا أن الدراسات التاريخية والترجمات لا تزال أكثر من الدراسة الفلسفية النظرية ، وهذا أمر طبيعي لأن الترجمة والتحقيق متقدمة على مرحلة الإبداع الأصيل، ثم يعزو إلى الظروف الاجتماعية (التضييق على حركة الفكر أو حرية الفكر والانقياد للقسر الاجتماعي والانتماء السياسي قسراً أو طواعية) عدم انفتاح رجال الفلسفة على البحث النظري الحر، حيث يتبين غزارة إنتاجنا فى تاريخ الفلسفة وقلته فى الفلسفة العامة والدراسات النظرية[1].

وفى هذا الصدد يقسم جميل صليبا ، وهو يصنف التيارات الفلس وربما كأول تصنيف واسع وواضح، أقول يقسم الإنتاج الفلسفي إلى قسمين : ا تاج التاريخي والإنتاج النظري ويقول صليبا : أن الأخير على قلته (لاحظ أنه يتحدث فى حدود ١٩٦٢) بالنسبة للأول لا يخلو من أراء مبتكرة . وهذه الاتجاهات هي :

١- الاتجاه المادي الظاهري فى فلسفة شبلي شميل (وشرح مذهبه فى ثلاث صفحات) .

٢- العقلي ، يمثله محمد عبده ومحمد فريد وجدي ، ويوسف كرم ، وشارل مالك (وكل هؤلاء يجمعون بين الاتجاه العقلي والديني) فى رأي صليبا .

٣- الروحي . يمثله:

أ-الوجدانية (العقاد) الوجدان هنا شبيه بالهام الغزالي وأعلى من الإحساس والعقل ، وعندما يقصر هذان الأخيران لابد من العودة إلى الروح .

ب-الجوانية (عثمان أمين) قوة الروح، السيطرة على العالم بل على أنفسنا، الخارج قائد إلى الداخل .

ج-الرحمانية(زكى الارسوزى) وهي وسط بين مذهب التعالي والسريان الوجودي ، وهي مشتقة من " الرحم ".

---

[1] كذلك ، ص٢١-٣ ، وكذلك ص٣٩-٤٠ .

٤- التكاملي ويمثله يوسف مراد .

٥- الوجودي (عبد الرحمن بدوي) الشعور بالوجود عن طريق الوجدان ، لا الفكر المجرد ، الوجدان مملكة بها نعاني الوجود بما هو عليه ، نسيجه عاطفة وإرادة ومقولاته تختلف عن مقولات العقل ، وهي ثماني عشرة مقولة عنده .

٦- الشخصاني (رينيه حبشي ومحمد عزيز الحبابى) عودة إلى الفلسفات ، حتى اليونانية للوصول إلى فلسفة جديدة تجمع بين برغسون وأرسطو وهيغل وتوما وهيدجر ، لكنه لا يقول بسبق الوجود ، بل سبق الماهية الناقصة وتحولاتها إلى كاملة .

٧- الاتجاه العلمي (يعقوب صروف ، فؤاد صروف ، وطاهر الجزائري ، ومحمد كرد على ، وساطع الحصري ، وشارل مالك ، ومصطفي الشهابي ، وإسماعيل مظهر ، وجميل صدقي الزهاوي ، وعلى مصطفي مشرفة ، ومصطفي نظيف ، ونقولا حداد ، وعبد الكريم اليافي ، وزكى نجيب محمود ، وبديع الكسم. حيث يعرض صليبا لآراء هؤلاء الثلاثة وينتقدهم[١].

وقد لاحظ جميل صليبا ، بعد خمس سنوات ظهور دراسات نظرية فى الفلسفة العامة وفلسفة العلوم وفلسفة التربية ، فيذكر كتبا لقسطنطين زريق ورينيه حبشي وخليل رامز سركس ومحمد صادق العظم والأب مهنا .

ويقدم جميل صليبا فى حدود سنة ١٩٦٢ تقويما شموليا لطبيعة إنتاجنا الفلسفي من حيث الاصالة والإبداع ودرجتهما أن وجدا فيقول" مهما يكن من أمر العالم العربي الحديث (فإنه) لم يتمخض بعد عن فيلسوف عربي كبير من طراز أفلاطون و أرسطو و ابن سينا و ابن رشد (لاحظ أنه يقر بوجود فلاسفة عرب كبار مستقلين فى الماضي الزاهر) وليبنتز واسبينوزا وكانت وبرغون ، ومعظم من اشتهروا فيه حتى

---

[١] كذلك ص ٢٤- ٣٨ .

الان (١٩٦٢) لا يعدون فى نظرنا إلا كواكب خفاقة تستضي بنور غيرها . فتتلألآ دون أن تضئ العالم بأشعتها الذاتية إلا قليلا . إنك تستطيع أن تقول مثلا أن جبران خليل جبران فليسوف، ولكنه كما قال صديقي الأستاذ إسماعيل مظهر، فليسوف بلا مذهب، لا بل هو فليسوف تأملي كأبي العلاء المعري ، فتتلألآ فى ذهنه معان عميقة، وكأنها الهام ، دون أن تؤلف مذهبا فلسفيا كاملا ، وكذلك صديقي الأستاذ عباس محمود العقاد فهو على غرامه الشديد بالتأملات الفلسفية وحذقه فيها ، لم يحاول أن يجمع آراءه المتفرقة فى مذهب فلسفي منظم، ربما كان ذلك لاعتقاده أن المذاهب الفلسفية تغري العقل بالماهيات المجردة وتحول دون إدراكه الحقائق الوجودية بثوبها النقي الخالص. على أن هناك أساتذة أثروا العناية بتاريخ الفلسفة فطبقوا الطريقة التاريخية فى شرح المذاهب الفلسفية ، وألفوا فى اللغة العربية واللغات الأجنبية كتباً لا تخلو من النظر الدقيق والتحليل العميق (وهنا يذكر صليبا معظم المشتغلين بالفلسفة وتاريخها آنذاك) فهم مؤرخو فلسفة ، أو قل إذا شئت فلاسفة لأنهم ، لا يقتصرون على شرح المذاهب التى يتناولونها بالبحث ، بل ينتقدونها بالقياس إلى غيرها انتقادا عقليا يشعر بوجهات نظرهم الخاصة ".

ويضرب المثل علىْ ذلك بدراسة مدكور للفارابي وابن سينا ، ودراسة طه حسين لابن خلدون على دلالة تاريخ الفلسفة فى الحضارة ، ويوصي صليبا بالالتفات إلى الشروط الاجتماعية المحيطة حين دراسة المذاهب الفلسفية .

وبعد أن يورد صليبا الاتجاهات التى سبق أن أوردناها سابقا ، يقول:" هذا الإنتاج الفلسفي يتصف باعتماده على الاقتباس من معين الفلسفة الغربية تارة ومن تراثنا القديم تارة أخرى ، والأول اغزر فى الابتكار ، وهذا الإنتاج يتقدم بتقدم المعرفة ". ومن صفاته " تقصيره عن مشارفة الإنتاج الفلسفي فى أوروبا وأمريكا ، فهو لا يزال حتى الآن(١٩٦٢) فى سني حداثته ، لم يطرق باب الابتكار إلا قليلا ،

وأكثر الذين طرقوا باب الابتكار لم يطرقوه إلا على عجل ، فظل ابتكارهم مقصورا على تحقيق فكرة أو حل شبهة معينة ، أو تصور نظرية ، وضعوها دون أن يبنوا عليها مذهبا فلسفياً كاملاً .

ثم يتنبأ صليبا أن الهلال سيصبح بدرا فى النصف الثاني من القرن العشرين لكن صليبا فى إعادة نفس الموضوع بعد خمس سنوات (نشر سنة ١٩٦٧) بعنوان: الفكر الفلسفي فى الثقافة المعاصرة وكما نشر سابقا، وسجل ظهور كثير من الكتب فى تاريخ الفلسفة وفلسفة العلوم وفلسفة التربية تدل على مواقف أصحابها. وبعد أن يفصل : القول فى هذه الدراسات وأصحابها يقول: " وليس فى الآراء التى اشتملت عليها هذه الكتب اتجاهات جديدة ولكن فيها على كل حال توضيحا جديدا لموقف أصحابها القديم ، وهو بالجملة موقف فلسفي مفعم بشذا الروح يحاول إعادة البناء الإنساني على أساس الإيمان والتقدم والتعالي والتحرر[١].

٤- ماجد فخري :

عالج ماجد فخري جوانب من المسيرة الفلسفية العربية الحديثة خصوصا فى بحثه " الدراسات الفلسفية فى مائة عام[٢] ". وفى بحثه " بعض وجوه الفكر العربي المعاصر " ضمن كتابه " دراسات في الفكر العربي" .

فى بحثه الثاني يرسم ماجد فخري بعض الاتجاهات الفكرية القريبة من الفلسفة، ثم الفلسفة الخالصة . لاحظ ماجد هنا أن الإنتاج الفكري العربي فى مستهل النهضة الفكرية ومازال فى مستهل النصف الثاني من القرن العشرين (زمن نشر بحث ماجد هذا هو ١٩٦٥ قبل نشره لاحقا فى كتاب). يصب فى طابع مثلث : أوله أحياء الإرث العربي الإسلامي ، خصوصا ما كان يتصف بطابع عالمي فى بابي

---

[١] كذلك – الكتاب – ص ٤٣٠ – ٤١٠.

[٢] ماجد فخري : الدراسات الفلسفية فى مائة عام ضمن كتابه: الفكر العربي فى مائة عام السابق ص ٢٤٢- ٢٦٢ وأعيد طبعه فى كتابه"دراسات فى الفكر العربي .ط٢، بيروت ١٩٧٧، ص٢٢٣ فما بعد

العلم والفلسفة . وثانيه التعليق على هذا الإرث . وشرحه والترويح له ، وثالثه. الجري فى حلبة التفكير الفلسفي الخلاق على غرار أقرانهم فى الغرب . وفى هذه الثلاثية ظهرت الاتجاهات وهى بحسب ترتيبي وقراءتي لماجد: كما يلي :-

١- الاتجاه التراثى الحجاجى :-

وهو قسمان : قسم يدافع عن الإسلام ضد المأخذ التى يثيرها خصوم الإسلام وتفنيدها على أساس العقل والمنطق . وكمثل عليه الأفغاني ، ومحمد عبده ورشيد رضا. ثم اتخذ مسارا جديداً يقوم على التمييز بين الجانب الروحي والجانب الزمني فى الإسلام، ولا ينبغي الخلط بينهما ، فالزمني عرضة للإكمال والتطور، يمثل هذا على عبد الرازق وخالد محمد خالد ، وفى طرف مكمل لهذا الحجاج المنطقي العقلاني ، ولكن كمضاد لطرحه ، بطرح البعض عدم صحة الفصل بين الروحي والزمني ، والديني والدنيوي ، مطالب الروح ومطالب الجسد ، فالإسلام وحده جامعة مكتملة ، يمثل ذلك العقاد ومن ثم محمد البهي .

أما القسم الآخر الحجاجى فهو القسم الحجاجى التشنيعي ، أي على أساس تسفيه الخصم أو الاستنكار والمكابرة . يمثل ذلك سيد قطب ومحمد الغزالي وعمر فروخ وغيرهم .

٢- الاتجاه الديني الروحاني العقلي :-

يمثله يوسف كرم فى كتابيه المار ذكرهما، يبطل فيهما المذهب التجريبي من جهة ، والمذهب المادي من جهة أخري .

٣- الاتجاه الوجودي :-

يمثله زكى نجيب محمود فى كتبه المشار إليها سابقا .

٤- الاتجاه الوجودي :-

يمثله عبد الرحمن بدوي في " الزمان الوجودي" (١٩٤٣) وفى كتابه "دراسات

فى الفلسفة الوجدانية ١٩٦١، ومنه يتفرع الاتجاه الوجودي الشخصاني عند رينيه حبشي (فلسفة لزمننا الحاضر ١٩٦٤)[١].

وفى بحثه الأول يحدد ويضع ماجد النقاط التالية حول المسيرة الفلسفية فى مائة عام (حدود ١٩٦٢)

١. أن مسيرة الفلسفة العربية وخاصة فى شكلها المشائى والافلاطونى المحدث لم تنته بوفاة ابن رشد وأفول نجم العرب سياسيا فى بغداد وقرطبة ، فقد استمرت بشكلين : الأول قيام الإشراق كرد فعل فكري على رواج المثالية والافلاطونية المحدثة عند العرب ، منذ وضع اسمها السهر وردي (توفي عام ١١٩١م) حتي أوسط القرن السابع عشر الذى أنجب صدر الدين الشيرازي (١٦٤٠م) وطائفة من كبار حكماء الإشراق الآخرى . والشكل الثاني استمرار الفلسفة الإسلامية بعد ابن رشد فى أسبانيا وأوروبا الغربية طوال أكثر من قرنين ، أي بين (١١٣٢-١٢٢١) والآخير هو تأريخ وفاة دانتي ، الذي روج فى "الكوميديا الإلهية" لأراء توما الاكوينى(توفى١٢٧٤) الفلسفية واللاهوتية ، التى كان لابن رشد خاصة اثر كبير فيها .

٢. أن عناية الباحثين العرب بالفلسفة لا ترقى إلى ما قبل النصف الثاني من القرن التاسع عشر الذى شهد ظهور طائفة من المنشورات الفلسفية العربية القديمة تنشر لأول مرة ، ويحدد ماجد جملة من الكتب وبعض من قاموا بدور مهم فى نشر النصوص بطريقة علمية ، علموا فيها متعاطي الفلسفة العرب . ونذكر من هؤلاء المستشرقين بويج " كما يثني ماجد على مجلة " المشرق " ويذكر أسماء عدد من المحققين مثل عثمان أمين وجميل صليبا وكامل عياد وألبير نصري نادر وعبد الرحمن بدوي .

---

[١] ماجد فخري – السابق – دراسات . ص٤٥ وتفاصيل إلى أهم كتب كل واحد ص٢٤٥-٢٦.

٣. وجاء بعد هذا دور البحث الفلسفي أو البحث التاريخي الفلسفي ، ويلاحظ أن أول بحث فلسفي من هذا النوع هو المواد المختصرة التى ظهرت فى دائرة المعارف لبطرس البستاني الصادرة عام ١٨٧٧. ثم مقالات فى مجلة "المقتطف" لكن أول كتاب فيه بحث فلسفي هو كتاب فرح انطون "ابن رشد وفلسفة ". ثم كتاب محمد لطفي جمعة "تأريخ فلاسفة الإسلام" الذى كتب سنة ١٩٠٩وظهر سنة ١٩٢٧.

٤. وشهد العقدان الثالث والرابع ظهور طائفة من المباحث الفلسفية التى استهلت مرحلة جديدة من مراحل الأمانة العلمية عند المحدثين مقارنة للمؤلفات الغربية مثل دراسة مدكور عن الفارابي وخليل الجرّ عن مقولات أرسطو وعادل العوا عن اصل أخوان الصفاء ، وكذلك دراسات أبي العلا عفيفي عن فلسفة ابن عربي وجميل صليبا وبدوي وأبي ريده ومصطفي عبد الرازق ومدكور فى كتابه "فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق"حيث يحلل ماجد كتاب رازق "تمهيد" ويحلل كتاب مدكور وينقدهما[1].

٥- احمد محمود صبحي[2]:-

أكمل احمد محمود صبحي عمل جميل صليبا حيث قام بمسح للفكر الفلسفى والنتاج الفلسفى من حيث توقف صليبا ، أعنى من سنة (١٩٦٠ – ١٩٨٠) راصدا أهم المراحل والكتب المؤثرة والدارسين ، وقسم المراحل الى أربع مراحل ، كل مرحلة هى متابعة والكتب المؤثرة والدراسين ، وقسم المراحل على أربع مراحل ،

---

(١) كذلك. ص ٢٢٣-٢٦١.

(٢) احمد محمود صبحي : اتجاهات الفلسفة الإسلامية فى الوطن العربي (١٩٦٠-١٩٨٠) ضمن كتاب : الفلسفة فى الوطن العربي- السابق- ص١١٠ فما بعدها، وأعيد نشره فى "المشكاة" دار المعارف الجامعية ١٩٨٥، ص٢٩ فما بعدها .

كل مرحلة هى متابعة لمرحلة سياسية[1]. ولا يسع المجال للتفاصيل هنا فتوجز كلامه عن هذه المراحل :

المرحلة الاولى : المد الجازف للسيطرة الأوربية على العالم الإسلامى طوال القرن التاسع عشر حتى نهاية الحرب العالمية الاولى ، ويلخصها اعتقادا الاوربين الا فلسفة ولا علم للعرب والمسلمين والشرقيين . وان العالم الاسلامى لن تقوم له قائمة بعد هزيمته على يد الاحتلال الاوربى فى هذا القرن ، واتجاه الاستشراق كطابع عام فى هذه المرحلة إلى الحط من الاسلام وعده مسئولاً عن انحطاط المسلمين . ويستشهد صبحى بنصوص لفتكور كوزان ورينان .

المرحلة الثانية : تقع بين الحربين العالميتين ، يتمثل فيها انحسار لموجه الحط من العرب والاسلام والغاء الشخصية العربية . لكن ظل الاتجاه تبعيا بنسبة مظاهر الفكر الاسلامى الى مصادر غير عربية . كالتصوف والفلسفة مظاهر الفكر الاسلامى الى مصادر غير عربية . كالتصوف والفلسفة الاسلاميين " فالتصوف مثلا اما مردود الى مصدر هندى (فون كريمر وغولد تسهير) أو الى اصل فارسى (رينان وبراون) أو لعله من مصدر مسيحى نيكلسون نيكلوس وبالاسيوس وماسينيون) وقد يكون المصدر يونانياً (نيكلسون وماسينيون) واستبعد تماما تصور ان تكون النشأة اسلامية ، وأما فلسفة فلاسفة الاسلام فما هى الا إنتاج من الفلسفة المشائية والافلاطونية المحدثة مكتوبة بلغة عربية، ولم يسلم على الكلام

[1] فى هذا المجال يرى كمال عبد اللطيف أن التفلسف العربى الحديث متاخر بالشروط التاريخية (الاسلامية – والتخلف الاقتصادى والاجتماعى) وبالتالى لا يوجد سوى التبعية ، وسنعرض لرايه لاحقاً .

بدوره ، فإن قال العلاف : الله عالم وعلمه ذاته فهي نفس فكرة ارسطوا أن المحرك الأول عقل وعاقل ومعقول وإن قال النظام بالكمون فهو قول الرواقيين ، والقارئ لكتاب بينس : مذهب الذرية عند المسلمين يلمس الجهد الشاق الذى بذله فى سبيل تلمس مصدر أجنبي لنظرية الجزء الذى لا يتجزأ ، فإن وجد اختلافا بينها وبين نظرية ديمقريطس أو الابيقوريين فإنه يلهف باحثا عن هذا المصدر لدى بعض المذاهب الهندية [1].

ويعقب صبحي: اننا "لا ننكر استفادة مفكري الإسلام وبخاصة فلاسفته وبفلسفة صوفيته من تراث الآولين ،"ولكن ذلك لا يعني دفع أي أصالة أو ابتكار عن الفكر الفلسفي برمته حتى عن العلوم الإسلامية الخالصة كالفقه الذى رده غولد نسيهر إلى التشريع الروماني [2].

المرحلة الثالثة :من ١٩٤٥-١٩٦٠: توجهت أنظار الباحثين إلى جوانب الأصالة فى الفكر الفلسفي الإسلامي متمثلة فى علم الكلام وأصول الفقه، وكذلك فى إنتاج فلاسفة الإسلام وعلمهم ، كما تضاءل دور المستشرقين والاعتماد عليهم . وهى فترة اكتمال الاستقلال السياسي للاقطار العربية ، وقد سبق الاستقلال السياسي حركة اثبات الذاتية الفكرية للأمة العربية وأصالة الفكر الفلسفي الإسلامي والتقليل من محاولة التماس مصدر أجنبي لكل فكرة عند العرب والمسلمين ، من خلال أعمال ومنهجيات مصطفي عبد الرازق خصوصا فى كتابه " تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية " مركزاً أي رازق على أصالة علم الفقه وأصوله وعلم الكلام . ولم يغفل صبحي فى التنويه بأعمال مهمة

---

[1] صبحي – السابق – ص٢١٠.

[2] كذلك . نفس الموضوع .

لمستشرقين فى علوم القران والحديث وفهرستها سوى ذلك . ويشير إلى أهمية اكتشاف كتاب أو كتب القاضي عبد الجبار ، وأهمها " المغني فى أبواب العدل والتوحيد" (فى ست عشر مجلدا)[1].

المرحلة الرابعة : (١٩٦٠-١٩٨٠) حيث يتبين ظهور إنتاج فلسفي سواء من جهة التاريخ للفلسفة أو التنظير الفلسفي ، وظهور كتب مهمة ودارسين لهم اتجاهاتهم وأصالتهم واستقلاليتهم ، حيث يتحدث صبحي عن أهم الكتب والمدارس ، مثل

أ- من ناحية المؤلفات. كتاب: تاريخ الفلسفة الإسلامية بالإنجليزية عام ١٩٦٣ الذى أشرف عليه م. م شريف واشتراك فى تحريره ثمانون باحثا ويشمل تأريخا كاملا للفلسفة الإسلامية من قبل الإسلام إلى النهضة العربية الفكرية منذ أواخر القرن التاسع عشر .

ب- مصطفي عبد الرازق وتلامذته ، ويذكر النشارد على النشار ، والذي يرى صبحي انه يمثل ابرز استجابة لدعوة عبد الرازق لتأصيل علم الكلام وأصول الفقه والتصوف وأيضا لمنهجه ، ثم يعدد ملامح دراسة النشار فى هذا المجال : عن منهج إسلامي أصيل لدي الأصوليين يضع أسس منهج تجريبي يستند إلى القياس أو قياس الغائب على الشاهد . ثم تقدير ان الفكر الإسلامي العربي بعد امتزاجه مزيجا ولد بالحضارات فكرا جديدا فقدموا فلسفة لم يعهدها اليونان ، أي ليست على النمط اليوناني والمنطق الارسطي ويتمثل ذلك في كتابي النشار : مناهج البحث لدى مفكري الإسلام "ونشأة الفكر الفلسفي فى الإسلام" بثلاثة أجزاء . وتعليقي على صبحي ، إنه اغفل أهم تلامذة رازق بحق والذي يمثل منهج رازق وسعة افقه ومرونته أو تسامحه الفكري وهو إبراهيم مدكور والذي

---

[1] كذلك . ص١٠٣-١٠٤ .

يجمع الدارسون على اعتباره فى هذا المقام[١]. وأنا اعتقد إن النشار يمثل الجانب الأشد تضيقا فى فكر رازق إن كان ثمة ضيق أفق عند رازق على الإطلاق . ولا أدل على ذلك من إنه فى الوقت الذي ذهب فيه إبراهيم مدكور إلى تلمس أصالة فلسفة فلاسفة الإسلام وإعطاء مكان للفلسفة الإسلامية فى تأريخ الفلسفة العالمي نجد إن النشار وبلسان صبحي نفسه : يهتم بعلم الكلام والفرق والتصوف وأمور الفقه " على حساب فلسفة فلاسفة الإسلام التى اعرض عنها عمدا معتبراً إياها ترفا عقليا لم يؤثر فى معتقد المسلمين ، وان هؤلاء الفلاسفة هم مقلدة اليونان الذين حملوا تراثه إلى الاوربين فأسهموا فى تشكيل فكره ، فكانت إسهاماتهم لصالح الفكر الغربي لا الإسلامي"[٢]. وهذه دعوة منغلقة ، ولذلك فى بحث معّد للنشر ، أسميت مروجي مثل هذه التهم لفلسفة فلاسفة الإسلام ، ومن يرون إن العقل العربي ، لا قبل له بالتفلسف ، أو من يرى أن الإسلام أو روح الاسلام ضد التفلسف ، وهم كثر ، أقول أسميتهم فى البحث المعد : مستشرقون عرب " ويضم عددا منهم النشار ومحمد البهي ومحمد عابد الجابري ، وعبد الرحمن بدوي ، وآخرين ، ولكل أسبابه فيما ذهب إليه . ويبدو إن صبحي فى واقع الحال يرى فى النشار ما نراه ، فهو وان لم يذكر النشار بالاسم فإن حديثه عن السلبيات فى ميسرة الفلسفة العربية فى هذه الفترة ، ومنها "المذهبية ، هو فى الحقيقة يضع فى تصوره وبشكل مباشر دراسات النشار عن " الارسطية " أو الفرق الإسلامية بل إن المهمة الثانية أو السلبية وهى : الادلجة ، أو الاديولوجية ، تطال النشار ايضا[٣] .

ج – اعمال عبد الرحمن بدوى ، ترجمته لأعمال مستشرقين ، وتحقيقاته لعشرات المخطوطات فى الفلسفة الاسلامية ، ونشراته الحديثة للترجمات العربية القديمة

---

(١) مثل صليبا والجابري .
(٢) صبحي – السابق – ص ١٠٦ .
(٣) كذلك : ص ١٠٩ – ١١٥ .

لمؤلفات أرسطو مع مراجعتها على الاصل اليونانى ، ثم كتبه عن تاريخ الفكر العربى فى كتابه "مذاهب الاسلاميين" ، وفي كتابه الفلسفة الاسلامية بالفرنسية . وتعد تحقيقاته للتراث اجل اعماله ويقول عنه : انه باحث هو وحده مدرسة ، فريد متوحد ، اخرج للدارسين اكثر من مائة وعشرين كتابا فى شتى فروع الفلسفة ، كان نصيب الإسلامية منها وفيرا[1].

(د.هـ) يشير صبحي إلى تحقيق محمد رشاد سالم لتراث ابن تيميه ، وخصوصا كتابه الضخم : تعارض العقل والنقل فى[2] ، مجلدا ، وتحقيق عثمان يحيى لكتاب " الفتوحات المكية ، وهو أهم كتاب وأكبر كتاب فى التصوف واهم أعمال الصوفي المتصوف ابن عربي .

و. مدرسة بغداد المتمثلة فى جامعة بغداد حيث توفر فيها من أساتذة الفلسفة الإسلامية عدد لم يجتمع في جامعة عربية أخرى ، لقد أثروا البحث في مختلف مجالات هذه الفلسفة بمؤلفاتهم ، واختار منهم أستاذين يمثل كل منهما جيلا .

أما. د. كامل الشيبي فإن مؤلفاته في : الصلة بين التشيع والتصوف وفي الفكر الشيعي تعد من أوائل الدراسات الأكاديمية الجادة المتحررة من النظرة المذهبية من باحث عربي . أما. د. حسام الدين الألوسي فإني أقدر فيه الدراسة المتأنية العميقة لموضوعات غامضة دقيقة ، إن بحثه عن " شيئية المعدوم" قد وصل فيها إلى نتائج خالف فيها من سبقه إلى دراسة هذا الموضوع . وحقا إنه موضوع يتعلق بمبحث المعرفة أو بالاحرى بالعلم الالهى- ولا شأن له إطلاقا بمبحث الوجود كما ظن الباحثون لاستنادهم إلى كتب الخصوم ، وان اختياره لمصطلح فلسفي كفكرة الزمان وتتبعه لدى عشرات من المفكرين الإسلامي لا يدل على جهد وتمكن فحسب بل انه نمط من الدراسات عرفناها فى الفكر الغربي وفى امس الحاجة إليها فى فكرنا

---

[1] كذلك . ص ١٠٧.

[2] كذلك ص ٢١ ـ ٢٣ ، وص ٣٩ ـ ٤٠ .

العربي، حتى نصل فى مستوي من البحث على ما وصل إليه الآوربيون . ولكني أخالفه تماما بصدد منهجه الذى أعلنه فى كتابه: دراسات فى الفكر الفلسفي الإسلامي وادع الحديث عن ذلك إلى حين "[١].

وتعليقي انه فى حديثه عن السلبيات وعن الايجابيات ، وفى تفاصيل تقيمه لنظرية الفيض ، والتحذير من قرأه الماضي بعيون الحاضر وبالعكس ، وبدرسه النص من خلال زمانه الخ ، إنما يتفق مع المنهج الذى طرحته فى الكتاب المذكور والذى طورته لاحقا واستخدمته مطورا فى دراسات وكتب لاحقه تتعدى مجال الفلسفة الإسلامية إلى اليونانية والحديثة والمعاصرة ، ومشكلات الفلسفة وسميته فيما بعد بالمنهج التأريخي الجدلي التكاملي [٢] .

ويكمل صبحي مسحه بالإشارة إلى حركات فكرية خارج الجامعات ، وإلى عقول عربية مهاجرة فى أوروبا وأمريكا[٣].

ويلاحظ إن أهم الايجابيات فى هذه المسيرة هي محاولة اخذ اللباب من فكرنا القديم وان نطعمه بالانفتاح على سائر الحضارات ، إما السلبيات فهي المذهبية والاولجة والجري مع التيارات أو الأنظمة السياسية . وربما عدت إلى توضيح عن هذه السلبيات[٤]. لاحقا حيث إن عدم اتخاذ موقف ايديولوجي فى الفكر المنقول غربيا أو عربيا ، يعتبره البعض من أسباب عدم وجود تفلسف عندنا[٥].

---

[١] كذلك . ص ١٠٨ .

[٢] وهو واضح فى دراستي كلها، وقد اوضحته في بحث " الدرس الفلسفي فى العراق من خلال الالوسى " ضمن" المشهد الفلسفي فى العراق " بيت الحكمة ، ندوة ١٩٩٧/٣/٥، وطبع ببغداد ١٩٩٨ سلسلة المائدة الحرة رقم ١١٠.

[٣] صبحي – السابق – ص٤١-٥٨ ، مشكاة ،٢٩ – ٤٢ والكتاب ص ١١٠ -١٠٩

[٤] صبحي – السابق – ص٤١-٥٨ ، مشكاة ٩٠١ من كتاب الفلسفة فى الوطن العربى .

[٥] كما يرى عادل ظاهر فى بحثه " دور الفلسفة فى المجتمع العربي " ضمن كتاب : الفلسفة فى الوطن العربي ص٧١فما بعد ؛ وكما يرى محمود امين العالم فى بحثه : ثلاثة نصوص وثلاثة مواقف فى منهج تدريس الفلسفة للسنة الثالثة التوجيهية فى مصر ، ضمن كتاب الفلسفة فى الوطن العربي ص ١٤٨-١٤٩ .

٦- سعيد بن سعيد :

قدم بن سعيد نقدا لتقسيمات جميل صليبا للتيارات الفلسفية العربية الحديثة والمعاصرة في بحثه "حول التيارات الفلسفية فى الفكر العربي المعاصر والموقف من التراث" فى مجملة "تأملات معاصرة" وأعيد نشره ضمن كتاب[١]. "الفلسفة فى الوطن العربي" كما قدم تقسيما ثلاثيا ، وفيما يلي التفاصيل. فى البداية ينقل سعيد بن سعيد نقدا ممتازا لناصيف نصار.على تصنيف جميل صليبا مفاده إن " لهذا التصنيف قيمة تاريخية ووصيفة جلية، فهو يظهر إن الفكر الفلسفي فى العالم العربي الحديث غنى ومتنوع ، وإنه على صلة مباشرة مع التيارات الكبرى للفلسفة الغربية ، بيد أنه "ليس شاملا ولا نقديا بما فيه الكفاية ، فقد كانت تلزم الاشارة من جهة أولي الى تيار الفكر القومي والاشارة من جهة ثانية إلى الاهمية " التاريخية والفلسفية لكل واحد من هذه التيارات . ثم يستخلص بقدر الإمكان الدلالة التاريخية والفلسفية لاكثر تلك التيارات تمثلية ".ويضيف بن سعيد إن جميل صليبا لم يدرج الاتجاه الماركسي ولا البنيوي ولا تيار التحليل النفسي. ولكن الأهم يقول بن سعيد هو إن المشكل لا يبدو لنا كذلك فى الواقع. " فأولا: عندما نتحدث عن التيار المادي أو الروحانى أو الشخصاني مثلا فإن هذا الحديث لا يحمل كبير دلالة فى حد ذاته ، لأن الامر لا يتعلق بالتعبير العربي عن تلك التيارات بقدر ما هو تعريف لاقوال فلسفيه ، وبقضايا قد ترتبط بالمجال الفسيح للميتافيزيقيا دون أن يكون لها حضور فعلي فى الفكر العربي المعاصر – ثانيا: يستطيع الملاحظ أن يبين أن العديد من ممثلي (التيارات الفلسفية) المشار إليها كانوا أساتذة فلسفة مرموقين ، بل كانوا فى بعض الأحيان كتابا مجددين أيضا ، ولكن أي واحد منهم لم يستطع أن يؤسس مدرسة جدية ، بل لم يستطع أن يحافظ على

---

[١] يذكر سعيد بن سعيد – أي نصار هذا فى بحثه أي بحث سعيد المعنون " حول التيارات الفلسفية فى الفكر العربي المعاصر والموقف من التراث- مجلة تأملات، ص٥١ فما بعدها ومنشور ايضا ضمن " الفلسفة فى الوطن العربي" – ص٩٧ .

الإنتماء الروحي الفعلي للمدرسة الكبرى التى صدر عنها فى البداية ، وهذا يعني أنه ينبغي الكلام بالحرى عن انعاكسات وعن تراجع مستمر عن الآراء التى كان يجرى التبشير[1]بها". ويرى بن سعيد إن هذا التصنيف غير مفيد والأحسن منه التصنيف إلى تيار قومي (يقف عند التراث) ، وأخر وضعي (رافض للتراث) وأخر ماركسي انتقائي. ثم يقدم بن سعيد نقدا لهم جميعا .

وليس من مهمات هذا البحث الآن تقديم صورة موجزة أو مستفيضة عن هذا النقد ،إنما المهم الإشارة إلى أن بن سعيد يقدم أسلوبا يسميه الاخر " الاسلوب الآخر لتبين وجود حضور فلسفي فى الفكر العربي المعاصر والمكانة الفعلية التى تحتلها الفلسفة فى الخطاب الفلسفي العربي المعاصر ، هذا الاسلوب يمكن التعرف على تلك الفلسفة واختبارها من خلال اختيار قضية يلتقي بها الفكر العربي المعاصر فى كل اشكاله التعبيرية سلبا أو ايجابا[2]،" ويختار بن سعيد مسألة التراث كمحور لهذا الإلتقاء لجميع الأطراف[3].

بحثنا الحالي ليس معنياً بتقديم الحلول لخلق إبداع فلسفي ، إذا لم يكن موجودا ، أو إذا كان ليس موجودا كما ينبغي ومع ذلك فلكي نوضح قليلا "الصورة عن اقتراح بن سعيد نقول إن هناك ثلاثة مواقف فلسفية من التراث : الرافض المطلق للتراث بإلغاء الماضي من أجل الحاضر والتقدم باعتبار التراث مرحلة ما قبل علمية ولا حاجة بنا إليه[4]. وأهم عيوب هذا الموقف، انه لا يقدر الدور الذى يلعبه الماضي فى حياة المجتمع الروحية وتجذر الدين فى الأعماق ، وفيه كل عيوب المواقف الوضعية ". وعلى الضد من ذلك الموقف الثاني : الاتجاه إلى الماضي اتجاها كليا بحيث يتعدي

---

(1) سعيد بن سعيد – السابق – ص٩٣-٩٤ ، والمجلة ص ٥١ .
(2) كذلك – كتاب الفلسفة فى الوطن العربي – السابق ، ص ٩٤ .
(3) كذلك . ص ٩٤- ٩٥ .
(4) كذلك . ص ٩٦.

مرحلة إثبات الذات ضد الإستعمار الغربي كما فعل محمد عبده إلى النرجسية وجعل الماضي فيه كل تطور الفلسفة والعقل والعلم[١] اللاحق. كلا الموقفين " لا يأخذ مسالة التراث مأخذاً جديا من الوجهة الفلسفي : الأول لأنه لا يدرك الثقل الخطير الذى لا يزال يشكله الماضي (التراث) بالنسبة للعرب اليوم ، والثاني لا يعي أنه لا سبيل إلى تحقيق الأهداف القومية التى يدعو إليها هو ذاته إلا بالوقوف من ذلك الماضي موقفا جديا ، انتقاديا موقفا يعي حقيقة أن الماضي قد مضي بالفعل وأن معركة البناء تعني استشراف المستقبل والتخلي عن النرجسية التى يكون الماضي معها وثناً لا سبيل إلى تحطيمه. لذلك يكون التراث عند الفيلسوف العربي الوضعي مسألة ميتافيزيقية خالية من المعني ويكون عند الفيلسوف القومي بعدا ثابتا من الهوية العربية[٢].

والموقف الثالث يهتم بتأريخية التراث وتسخير بعض المنهجية العلمية المعاصرة وهو ما يميز الفيلسوف العربى المعاصر المنتمى الىالماركسية الاهتمام هنا بالتراث هو من اجل الحاضر باستلهام الجوانب المشرقة من التراث ، بتلمس الجوانب المادية فى التراث[٣]. ويقول بن سعيد نصا:" إن ما لا ينتبه إليه المثقف الماركسى العربي فى حديثه عن الفلاسفة هوائه حتي الفلاسفة أنفسهم أولئك الذين احتلوا الموقع العقلاني الأكثر تطرفا قد ظلوا يتحركون فى إطار ميتافيزيقيا ذات ماهية دينية ، كما ينبهنا لذلك محمد أركون وليس هناك فى تأريخ الفكر الإسلامي من يستطيع أن نطلق عليه حقيقة نعت الفلاسفة المحض على حد تعبير عبد الرحمن

---

[١] ويضرب سعيد مثلا من ساطع الحصري فى كتابه دراسات فى مقدمة ابن خلدون ، حيث يعطيه السبق فى الفلسفة السياسية وفلسفة التاريخ ، والاقتصاد السياسي ، ونظرية التطور ، والمقولات الكبرى للمالدية التاريخية على فيكو ، وهيردر مونتسكيو وماركس وسنبسر ، ولو امتد بالحصري العمر – يقول بن سعيد لجعل ابن خلدون يسبق شتراوس وفوكو وغيرها . ص٩٦.

[٢] بن سعيد – كذلك . ص ٩٧-٩٨ .

[٣] كذلك . ص؛ وكما فعل حسين مروة وتيزيني بشكل مبالغ فيه ، مما جعل ماركسين اخرين ينتقد انهما على ذلك وقد فصلنا موقفهم ونقدنا لهما ، فى بحثنا : نقد مناهج دراسة الفلسفة العربية على ضوء المنهج التكاملي .ضمن محور بيت الحكمة بعنوان " الفلسفة فى العالم العربي" الذى طبع سنة ١٩٩٩ .

بدوي ، لان الفلسفة فى الإسلام تتحدث لغة تميل إلى أخذها فى المستوى العقلاني وحده حيث تدعي أنها تتخذ مكانا لها ، فى حين أنها تظل فى الواقع متضامنة مع الفكر الديني أو على الأقل مع الحساسية الدينية"[1]. وتعمدت وضع كلام بن سعيد نصا ، لانه يصب فى النهاية فى الخطأ الشائع والاستشراقي المعاد والمكرر أنه لا يوجد عندنا فى الماضي فلاسفة مستقلون ، بل فلاسفة دينيون ...الخ . كما سنوضح ووضحنا من خلال بعض أراء الدارسين . وسوف نعلق بالتفصيل حول خطأ كل هذه الأحكام التقويمية عند فلاسفة الإسلام .

٧- ناصيف نصار :-

يوزع ناصيف نصار الاتجاهات الفلسفية إلى إتباع أو مقادين وإلى مستقلين ، والأول قسمان : تبعيه للفلسفة الوسيطة وتبعية لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة . ويمثل التبعية الوسيطية يوسف كرم ، وللغربية زكى نجيب محمود فى كتبه الأولي مثل جنة العبيط ١٩٤٧، وخرافة الميتافيزيقيا ١٩٥٣، ونحو فلسفة علمية ١٩٥٨، وكتبه ، الأخرى . وهو امتداد إلى ما نادى به طه حسين فى كتابه "مستقبل الثقافة فى مصر[2]." ١٩٣٨، ويقدم نصار نقدا مهما على موقف زكى لا يمكننا إيراده الآن[3]، لكن أهم انتقاد يوجه نصار للطرفين من فريق التبعية ، هو إنها رغم فضلها فى محاولة الانتقال والمشاركة فيها ، فإن المشاركة الحقيقية فى الفلسفة تقتضي الاستقلال والإبداع ، كما يفتقد كلاهما البعد التاريخي والاجتماعي والتطورات الأخرى فى العلم والعالم. إما موقف الاستقلال فيتمثل فى عدد من المحاولات مثل فلسفة انطون سعادة، وزكى الارسوزي ، والبيطار حيث يفصل فلسفات هؤلاء مع نقد . والحداثة الفلسفية والاستقلال لا يتأتيان يتبنى الفلسفة الغربية والاقتباس الفكري لها كما لا يكون الآ

---

(١) بن سعيد – السابق – ص ٩٩ .
(٢) ناصيف نصار : طريق الاستقلال الفلسفي .بيروت ١٩٧٥، ص ٢٢-٢٣ .
(٣) كذلك . ص ٢٧-٢٩ .

يتجاوز مرحلة النقل والاقتباس إلى مرحلة الاستيعاب النقدي لتأريخ الفلسفة مع الاستنارة بالفلسفات الكبرى ، لكن لا بالتبعية المتسترة بشعار الشمولية العالمية ، كما تستسلهم الحداثة الماضي ولكن دون تقليد وإتباع اصل ومرجع مطلق على حساب قدرة الحاضر والمستقبل على تجاوز الماضي . والحداثة لا تعني الترميم أو التوفيق ، بل معناها الإبداع الفلسفي ، فان لم يكن أبداع فلا حداثة . والإبداع نقيض التقليد ونقيض الاعتراف بالأصل الكامل أو المرجع التام[1].

ويكرر ذلك فى كتابه : طريق الاستقلال الفلسفي ، داعيا إلى الوقوف من التراث الفلسفي القديم والحديث موقفا نقديا ، وليس الموقف التوفيقي الحامل [2]

شعار التجديد مع التحرر من كابوس تاريخ الفلسفة والوقوف موقف الاستقلال منه، بدلا من إتباع ، وتجاوز المواقف التى لا هي هذا ولا ذاك ، كالموقف التجديدي، والاجتماعي، أو الاجتهادي، أو الانتقائي ، أو بعبارة جامعة الموقف التوفيقي . علما بان الأخير ينطوي على نقد للموقف الإتباعي وإدراك لمشكلة التفلسف وأهمية الآراء الأخرى وضرورة التقريب والملاءمة مع الفكر الحديث والوسيط لكنه يبقى اقرب إلى المواقف الإتباعي منه إلى الاستقلالي ، لذلك ينبغي تجاوزه لأنه يحرر الفكر جزئيا وظاهريا ويعطل الطاقة الخلاقة [3].

ويستخدم نصار كلمة"تحديث" ليصف بها الاتجاه المقابل للاتجاه الفلسفي ، بدلا من كلمة"تغريب"[4]. ويقدم نصار جملة شروط لظهور تفلسف إبداعي مستمر وناضج، اشتراط العقل والعقلانية ثم الحرية الكاملة وحضور نص فلسفي او الإطلاع على النص التفصيلي لما قدم الغرب ثم النقد الفلسفي، والاستناد إلى تاريخ الفلسفة

---

[1] ناصيف نصار " الفلسفة فى معركة الابديولوجيا" .بيروت ١٩٨٠ فى رسالة إلى أودنيس بعنوان : معني التراث فى الفلسفة " ص ١٣٨-١٥٢ .

[2] نصار – طريق- ص٧٥ .

[3] نصار – كذلك – ص٢٢ – ٣٧ .

[4] كذلك .ص ٨٥.

نفسه، وأخيرا ربط الأفكار بواقعها وخلفيتها الاجتماعية والزمانية والمكانية[١]، وعلى سبيل المثال على ربط الأفكار بالمجتمع والواقع أن التحليل المنطقي والوضعي يمكن أن يكونا مختلفين فى تطبيقها على مجتمعنا العربي كما هو عليه فى أوروبا ، هناك تحليل للعلم وهنا ينبغي أن يكون تحليلا للحياة الأخلاقية تحليلا نقديا منطقيا سسيولوجياً[٢] .

٨- احمد ماضي :-

فى بحثه "الوظيفة المحدثة والتحليل المنطقي فى الفكر الفلسفي العربي المعاصر"[٣]. يقدم أحمد ماضي تساؤلات مهمة فى إضاءة الكثير من الغموض والوضع السئ الذى يضعه كثير من الباحثين- ممن اشرنا ونشير اليهم -حول أصالة أو تبعية التيارات الفلسفية العربية فى الفكر المعاصر - التيارات التى ذكرنا باحثين يترصدونها ويؤشرون إليها قبل جميل صليبا أو سواه - يقول احمد ماضي وهو يصدر لماذا يخصص هذا البحث عن هذا التيار الوضعي ، والذي كان موضوع أطروحته للدكتوراه أيضا: إن من الأهمية بمكان أن نكشف النقاب عن الصلات القائمة بين فكرنا الفلسفي المعاصر من جهة ، وفلسفة العالم الأخر من جهة أخرى: والغرض الأقصى من ذلك أن نعرف : هل يوجد تفاعل أم محاكاة ؟ هل نخلط تأثير بعض مبادئ الاتجاه واستيراد الاتجاه بأكمله ؟ ما معنى الاصالة فى ما نأخذ ؟ وبما أن بحثنا فى الوضعية المحدثة ، فهل تتلون بلون أخر عندما ما يتبناها العرب ؟ ونميز ذلك من الأسئلة التى يمكن أن تطرح عندما تقوم صلة بين ثقافتين مختلفتين . ومن الآن أقول : لا أدعّي إنني سأجيب عن كل ما تقدم . ما قتله يمثّل مبررا للبحث فى هذا الموضوع وغيره من الموضوعات المماثلة . فمن الناس من يعتقد أن

---

(١) كذلك . ص٢٧٦ ـ ٢٨٣ .
(٢) كذلك ص ٣٦-٣٣ .
(٣) أحمد ماضي بحثه ضمن الفلسفة فى الوطن العربي ، - السابق ـ ص ١٧١ فما بعد .

التيارات السائدة فى الوطن العربي غربية الأصل ، ولا يقوم العرب بأكثر من استيرادها وعرضها ، الأمر الذى يجعلهم وكلاء مباشرين أو غير مباشرين . وإصدار مثل هذا الحكم يعني أن أصحابه درسوا هذه التيارات فى أوطانهم الأصلية والوطن العربي الذى انتقلت إليه وإذا لم يقوموا بهذه الدراسة ، فانه من غير الجائز أن يصدروا مثل هذا الحكم ، ذلك لان الوضعي المحدث العربي – على سبيل المثال – قد يختلف عن الوضعي المحدث الأصلي من حيث الدور الذى يمكن أن يؤديه فى مجتمعه. (ويؤكد احمد ماضي فى الحاشية : انه لاشك فيه أن المجتمع العربي ذو خصوصية بحيث يمكن أن تجعل دور النصير للوضيعة المحدثة فى حدودها مختلفا عن دور الوضعي المحدث فى المنشاء لقد سبق أن طرقت هذا الموضوع فى رسالة الدكتوراة ، ولا أود تكرار ما جاء فيها")[1]. نعود إلى نص احمد ماضي فى المتن ، مصداقاً لهذا الراى يقول إبراهيم فتحي "لاشى ابعد عن الحقيقة من" المطابقة بين الوظيفة الاجتماعية للوضعية المنطقية فى بلاد بعيدة وبين الدور الفكري الذى يقوم به زكى نجيب محمود فى مصر والوطن العربي"[2]. وما يقال عن الوضعي المحدث العربي – والكلام لازال نصا لأحمد ماضي– يمكن أن يقال بالدرجة نفسها فى الصدق عن الماركسي او الوجودي العربي. " أن تقويم نصير هذا التيار او ذاك من التيارات الغربية يختلف من شخص إلى آخر ". أقول هذا الكلام وفى ذاكرتي ما ذكره احمد فؤاد الاهوائي عن الفلسفة المعاصرة فى مصر. قال أن الفلسفة الآن فى أيدي أساتذة جامعات "وكل واحد يحاول أن ينشر المذهب الذى تبناه فى الغرب ، وأيضا ما قاله عبد الرحمن بدوى عن نفسه عندما أكد انه قدم جديدا فى الوجودية التى تبناها " ولا اعتقد ان هذه الأشياء، كما غرضتها موجودة لدى فيلسوف وجودي آخر"[3].

---

[1] احمد ماضي – السابق – حاشية ص(٥) كل ص ١٧٣ .

[2] كذلك – حاشية ص (٦) كل ص ١٧٧ فما بعد .

[3] احمد ماضي – ص١٧٤، وانظر حاشية (٨) عليها عن مرجع بدوي هذا وقد اشرنا إليه في مكان آخر من هذا البحث .

وعندما يعالج احمد ماضي فى بحثه هذا موقف المشتغلين بالفلسفة عندنا فى الوضيعة ممن هم دعاة لها او متأثرون بها يتبين أن نصراءَها ليسوا على شكل واحد ، ولم يكونوا مقلدين او كأحجار صماء ، بل حاول قسم منهم قولبتها بموجب متطلبات المجتمع أو بحسب ثقافتهم ومنابتهم يذكر احمد ماضي " آن من طرق الوضيعة المحدثة من العرب لم يول منهم الكثير التحليل المنطقي ما يستحق من أهمية . ومن نافلة القول أن الموقف من التحليل المنطقي يسلط بعض الضوء على المواقف الأخرى من مبادئ الوضيعة المحدثة "[١]. أن قائمة من يتبنى بعض مواقف الوضيعة تبناها كلها أو تأثر بها أو نقدها كثيرة جدا بحسب ما تناولهم احمد ماضي ، ولكن ما يسع هذا البحث وله دلالته هو أن أقف عند عدد منهم : يرى احمد ماضي أن محمد عبد الرحمن مرحبا يتبنى بصراحة مبادئ الوضيعة المحدثة بحيث لا تنطبع عنده بأدنى صيغة عربية[٢]" بينما يحاول ناصيف نصار تعريب " التحليل المنطقي" ليخدم الثقافة العربية المعاصرة ، وذلك بإيجاد فلسفة تحليلية دينية وفلسفة تحليلية أخلاقية على غرار الفلسفة التحليلية الغربية العلمية . ومن الجدير بالملاحظة أن ناصيف نصار ينقد زكى نجيب محمود ، وذلك لأنه حصر مهمة الفلسفة فى تحليل قضايا العلم منطلقا من واقع سيادة العلم فى المجتمعات المتقدمة لا من واقع أن المجتمعات العربية ليست مشاركة فى إنتاج العلم إلا بقدر ضئيل. ولكي يبرر ضرورة وجود قيام فلسفة تحليلة دينية وفلسفة تحليلة أخلاقية ، فان نصار يؤكد أن" سيادة الدين والأخلاق المبنية على النظرة الدينية لا تزال ، فى روحية العالم العربي المعاصر ، أقوى من سيادة العلم. لذلك يتعين على الفيلسوف التحليلي فى هذا العالم أن يطبق مبادئ فلسفته على الحياة الدينية والحياة الأخلاقية أي أن يحلل قضايا الدين وقضايا الأخلاق ، على

---

(١) احمد ماضي – ص ١٧٨ .

(٢) كذلك . ص ١٧٨ .

الأقل بقدر ما يهتم بتحليل قضايا العلم ، إذا أراد أن تكون مساهمته الفلسفية متجاوبة مع واقع مجتمعه وعصره [1]. ويقول احمد ماضي بعد ذلك مباشرة" هنا ينبغي لنا أن نقف قليلا ليتبين أن التحليل المنطقي للدين والأخلاق ضروري، ولا يمكن أن ننكر أهميته من قبل المشتغل المستنير بالفلسفة. ولكن السؤال الذى يلح على الذهن هو: هل إذا اطلع الوضعي المنطقي العربي بهذه المهمة يمكن أن يتوصل إلى نتائج عميقة الأثر فى الحياة العقلية للإنسان العربي ويدخل الفلسفة فى صميم حياة الشعوب العربية " ؟ الجواب لدى نصار: " نعم. وأكثر من ذلك ، فإن الوضيعي المنطقي العربي، إذا ما اضطلع بالمهمة السابقة الذكر، يتحرر من " الموقف الاتباعي الضيق " وينزع عن الدعوة إلى اعتناق الفلسفة الوضيعية المنطقية "طابع البشير"[2].

ومما له دلالة كبيرة على أن تأثر دارسينا بفكر غربي ليس هو مجرد نسخ، الموقف الذى وقفه دارسون كثيرون تعامل معهم احمد ماضي فى موقفهم من أهم وجوهر الفلسفة الوضعية الحديثة وهو التحليل المنطقي ، حيث يوضح أحمد ماضي موقفهم وهم ناصيف نصار وياسين خليل ومحمد مهران وحسن عبد المجيد، وقبل كل هؤلاء محمد عبد الرحمن مرحبا، وصلاح قنصوة وسالم يفوت وإبراهيم فتحي وعاطف احمد وعبد الرحمن بدوي واحمد فؤاد الاهوائي وتوفيق الطويل ومحمد ثابت الفندي ، ومحمد على أبو ريان ومحمد عبد الهادي أبو ريدة وفؤاد زكريا ومحمد عابد الجابري وماجد فخري وطيب تيزيني وزكريا إبراهيم ومحمد باقر الصدر[3].

سأقدم بعضا من هذه المواقف لا كلها- وإلا أعدنا كتابة احمد ماضي وهو أصلا كبير، ولماذا افعل ذلك، المغزى يصب فى صميم موضوعي وهو دعوى البعض أن تياراتنا الفلسفية المتأثرة بالغرب هي نسخ وتكرار والخ ، ويصب فى

---

[1] نصار – طريق الاستقلال – ص٣٣(عن احمد ماضي) وكنا لخصنا آراء نصار من كتبه مباشرة .

[2] احمد ماضي: ص١٧٨ – ١٧٩ .

[3] احمد ماضي ، احتل تفصيله لتعامل هؤلاء مع الوضعية بحسب احمد ماضي ص ١٧٨-٢٠٢ .

صميم ما يسعى البحث لتوضيح أمور "وإلقاء أضواء على طبيعة الخلق " الفلسفي، الذى يأبى أن يكرر نفسه حتى عندما يشرح أو يلخص باحث رأيا لآخر " وربما هذه مبالغة التحليل المنطقي وصلب الفلسفة الوضيعة ، فاذكر كيف فهمه واستخدمه وطوره وربما وسعه أو تجاوزه- بمفهومه الخاص- عدد من دارسينا ، بعد أن أصبح احد روافد مفهوم فلسفي واسع يتبنونه ، وهذا درس واضح فى أن تصنيف فلاسفتنا أو تنقل دارسينا إلى اتجاهات كما فعل جميل صليبا وآخرون هو فى الأساس عمل خاطئ ، لأنه حكم مسبق جامع مانع بأنهم مقلدون ، وإنهم إتباع ، وعلى كل حال فهذا ما سنوضحه بعد تقديم بقية آراء الدارسين فى طبيعة الإنتاج الفلسفي عندنا . أن هذه التيارات تفيد الإطار الواسع، دون أن يفهم منها أن تقول كل شئ عن ممثلي هذه التيارات أو إنها فعلا توجد هكذا عندهم . كما يستوضح لاحقا .

أ – نعود إلى ما عدنا إليه قبل سطور ، نأخذ : محمد عبد الرحمن مرحبا ، ولا نطيل فهو بحسب تقويم أحمد ماضى له فلسفة وضيعة لا تصطبغ بادنى صبغة عربية" وعنده التحليل الموضعى ومنطق العلم متطابقان [١] .

ب- نأخذ ثانيا ناصيف نصار ، وقد سبق أن وضحنا موقفه من التحليل المنطقى باتجاه خدمة الثقافة العربية المعاصرة ، يتجاوز قصر التحليل على قضايا العلم إلى تحليلات دينية وفلسفية واخلاقية. ونضيف أن ناصيف نصار كما يرى أحمد ماضى يؤكد ضرورة التحليل المنطقي لكل المفاهيم والقضايا وذلك من أجل توضيح المعنى وضبط العلاقات بين الأفكار ، وهو يرى أن التحليل المنطقى رافق الفلسفة فى جميع عصورها كمقدمة للفعل الفلسفى"الفعل النقدى التقييمي" وتاسيسا على ذلك فان'دور الفليسوف يتجاوز التوضيح النظرى للمفاهيم المتعلقة بالحياة العلمية إلى البحث العقلى فى القيم والتنسيق فيما بينهما، بربط النظرية فى

---

[١] أحمد ماضي ، ص ١٧٨ .

القيم بالنظرية فى الوجود الإنسانى باعتبار ان السؤال عن الإنسان هو السؤال الفلسفى الأساسى "الذى تطرحه المرحلة التاريخية الجديدة للعالم العربى اليوم ، والتحليل المنطقى هو مقدمة للفعل التقييمي ، وهو الأمر الذى يرى نصار أن زكى نجيب محمود لم يتنبه إليه فبقى زكى بعيدا عن قلب المشكلة [١] .

واريد أن اقف أكثر مع حديث أحمد ماضى عن نصار ، فها هنا محاولة من ماضى لتوضيح أن نصار يحاول إقامة فلسفة خاصة به ، على ضوء الوضيعة ومتجاوزا لها فى افق فلسفى إنسانى واجتماعى وتاريخى ، فنصار يعرف الفلسفة بانها نظر عقلى منهجى من قضايا الإنسان بما هو إنسان ، وفى الموجود بما هو وجود ، أى أنها تعالج القضايا الكبرى لكل إنسان وأى إنسان ، ويسمى نصار جمعه التحليل المنطقى كمقدمة للفعل النقدى بالتحليل النقدى الذي هو غذاء "لا ينصب لحياة الفكر ومحرك الحياة الفكرية الداخلى. ويقول أحمد ماضى "أن نصار يطرح نظرية يسميها الواقعية الجدلية ويعتبرها اتجاها نظريا جديدا. وأنها المدخل الضرورى للنظرية النقدية ، التاريخية والتى تدور حول الإنسان وموقفه فى العالم ، وهذه العناصر الأربعة ، تكون فلسفة الوجود الإنسانى التاريخيى ، ويرى أحمد ماضى أن نصار يقصد فى طرحه النظرية الجديدة تجاوز "التعارض التقليدى بين المادي والمذهبي المذهب الروحانى فى نطاق تفسير الظاهرات الاجتماعية" [٢] . ويقول أحمد ماضى : وفى اعتقادى أن هذه المحاولة تستحق الدراسة لنعرف ما "الجديد" فيها ، ولست الآن بشأن تقسيمها ياسين خليل ، ومحمد مهران حسن عبد المجيد ، يعتبرهم أحمد ماضى متأثرين بشده بالوضعية المنطقية وهم يعتبرون التحليل المنطقى وفلسفة العلم متطابقين ، ويرى أحمد ماضى أن ياسين خليل يوافق الوضيعة على تخليص الفلسفة والعلوم حتى الميتافيزيقا والقضايا الفارغة باتجاه وحدة العلوم. وأن مهران

---

[١] كذلك. ص ١٨ .

[٢] كذلك. ص ١٧٨ ، حاشية (٤٠) .

وحسن عبد المجيد ينتقدان الوضيعة – وزكى نجيب – بإن وراء حذفهم "للمفهوم" الرغبة من التخلص من فكرة "الجوهر العقلى" ومن الواضح أن هؤلاء الثلاثة لا يقدمون بحسب تقويم أحمد ماضى جديدا على الوضعية ، ولا تطبيقا لها خارج العلم ، ولا نقدا لضيق التحليل عن استيعاب الفلسفة والتفلسف – كما وجدنا عند نصار ، وكما سيشير عدد كبير من الدارسين فى ادناه[1]. علما بأن ياسين خليل وهو زميل فى قسم الفلسفة ببغداد [2]يؤسس لفلسفة قومية تراثية لا تتصل من قريب أو بعيد بالفلسفة الوضعية وبالتحليل المنطقي ، وهذا من أعجب العجب فكأن الوضعية وموقفها من الميتافيزيقا ، وفى الفلسفة ، مجرد قائمة درس ، وكتبا للتدريس ، أو كأنها تقليعه للوحاصه لا صلة لها بآراء الرجل ومواقفه القومية والاجتماعية والفكرية والاعتقادية. وياسين هنا مثال على نمط من متبنّي اتجاهات فلسفة غربية، هم فى الواقع لا يتبنونها إلا كوسيلة للتدريس والتخصص ومثل هؤلاء لا يمكن أن نجد عندهم تطويرا للتيارات التى يتظاهرون بها ، لانها لا تكون بنيتهم الفكرية أو الفلسفية ومواقفهم السياسية والاجتماعية والتراثية. وأنا لا أتحدث هنا فى هذه الأحكام الأخيرة عن مهران أو حسن عبد المجيد ، لأن ذلك يحتاج إلى دراسة كتبهم وانتاجهم وسلوكهم الاجتماعى وانتمائهم السياسى والفكرى بشكل مفصل ، وخير للإنسان أن يتكلم عما يعرفه جيدا ، وإلا وقعت أنا الأخير فيما الوم عليه بعض دارسينا ممن يقولبون الناس فى قوالب عريضة ، بحكم عام دون تفرّغ للمدروسين وتطوراتهم اللاحقة أو حقيقة آرائهم وغالباً ما تكون بعض كتب الدارسين للتدريس أو كترجمة أو من باب التأليف وإشاعة المعرفة .

د – صلاح قنصوة :– بحسب ما ذكره أحمد ماضى : يسمى قنصوه اتجاهه "بالمذهب الإنسانى" والفلسفة عنده ، بما لا يتفق مع فهم الوضعية المنطقية لها "نظرية كلية

---

[1] كذلك . ص ١٨١ – ١٨٣ .

[2] توفى - يرحمه الله – بعد كتابة هذا البحث بمدة .

ومنهج للحياة " وينتقد لذلك التحليل المنطقى بأنه يجعل الفلسفة ضيقة وضئيلة وتابعة للعلم بينما هى تتجاوز علاقة التبعية ، ويرى أن توسيع زكى مجال التحليل المنطقى ليتجاوز فلسفة العلم إلى الفلسفة كلها ، بينما من الخطا قصر الفلسفة على التحليل المنطقى ، ذلك أن التحليل المنطقى نفسه لا يكفى لمعالجة فلسفة العلم فى غيبة اللالمام بعلوم الطبيعة والإنسان والاقتصار إلى منظور فلسفى شامل [1] .

هـ- سالم يفوت :- يعتبر الوضيعة المنطقية نزعة للاعقلانية فى التفكير المعاصر، وأنها مغرقة فى المثالية ، ويعتبر التحليل المنطقى ضيقا. ويطرح يفوت تحليلا مغايرا يؤدى بتحليلة العيانى للوضع العيانى ، تكوين نظرية فلسفية ، تجعل الفلسفة نظرية للتطبيق على أساس طبقى [2] .

لكن يفوت بحسب أحمد ماضى لم يفصل الكلام على التحليل البديل الذى يطرحه بطرحه بحيث يسمح للمقارنة بينهما .

و- إبراهيم فتحى وعاطف خليل :- يرى إبراهيم فتحى أن الوضيعة المنطقية "تصطدم مبادؤها بالممارسة الفعلية للعلم وتضع أمامه الحدود والقيود ، ولا تصلح أن تكون فى عصرنا سلاحا من اسلحة التنوير ، بل هى أقرب إلى أن تكون فلسفة من فلسفات التعمية "بينما يمدح زكى نجيب بأن وضعيته المنطقية قدمت سلاحا تنويرياً فى شروط اجتماعية داخل مصر والعالم العربى تختلف كثيرا عن الشروط الاجتماعية التى سادت الموطن الأصلى للوضعية المنطقية ، بحيث يقارنه بمفكرى التنوير فى فترات التحضير للثورة البورجوازية فى أوروبا الغربية . وان سهام نقد زكى التنويرية الحقت ضررا فادحا فى القيم الرجعية ، ولم يتهاون طوال فترة ليست بقصيرة مع الكهانة الجاهلية . ومع ذلك فبرنامج

---

[1] كذلك – ص ١٨٤ .

[2] كذلك . ص ١٨٥ .

زكى تنويرى فى نقده لاديولوجية القرون الوسطى لكن هذا البرنامج لا يصلح أداة تنويرية بعد ان تتجاوز مناوئة تقنيات القرون الوسطى القطعية. اما موقف إبراهيم من التحليل المنطقى فهو يرى انه عند الوضعية تحليل صوري لايؤدى الا إلى تكرار الموضوع فى المحمول والمبتدافى الخبر ، بينما يرى ابراهيم فتحى ان التحليل الذى يقدمه تحليل مضمونى . لكنه لم يفصل الكلام على التحليل لتتبين ماهيته بوضوح . اما عاطف احمد فيرئ ان الفلسفة نشاط يستهدف تكوين تصور كلى للواقع ، بخلاف تعريف الوضعية لها . والمهم موقفه من التحليل ، فهو يرى ان التحليل الوضعي فكرة واضحة الخطا ، لانه خصائص الشكل فيه تساوى المجموع الحسابى لخصائص عناصره مفرده . اى لا يضيف جديدا إلى المعرفة ، ويرى عاطف ان الوضيعة تحصر الفلسفة داخل نطاق اللغة وتحليل عباراتها ، بينما البحث الفلسفى للغة – عنده – لا يضع نهاية للفلسفة، كما أن المباحث العلمية لا تستنفذ مجال البحث الفلسفى[١] .

ز-عبد الرحمن بدوى : يقول احمد ماضى : لانجد عند بدوى كلاما مفصلاً عن التحليل المنطقى للوضعية ، لكنه يرى ان الفلسفة الوجوديه (يسميها الميتافيزيقية) والاتجاه المنطقى التحليلى المرتبط بنظرية المعرفة هما "التياران اللذان كانت العناية بهما من قبل المشتغلين بالفلسفة من العرب ، بل اقول ، دون تواضع زائف ، الذى كانت فيهما الآصالة فى الإنتاج ابرز مما كانت فى اى تيار فلسفى آخر". ومع ذلك ينتقد قصر الوضعية المنطقية مهمة الفلسفة على التحليل بشده لاذعة ويعتبر هذا الإقصار لها دورا تافها طفيليا ، ويرى ان تحليله الوجودى تحليل عقلى منطقى صرف ، يختلف عن التحليل الوضعى ، لان الاخير يرجع لاشياء إلى "لفظية وإلى تعريفات" [٢].

---

[١] كذلك . ص ١٨٧ .
[٢] كذلك . ص ١٨٧ .

ح- توفيق الطويل : يرى ان الوضعية المنطقية اتجاه فلسفى يهدف إلى هدم الفلسفة واستبعاد الميتافيزيقيا التقليدية ، كما انهم بهذا يتجاهلون الوظيفة الاجتماعية للفلسفة منذ اقدم العصور ، التى هى تخمير افكار الحياة اليومية "ويصف الطويل الموضوعات التى تعالجها الفلسفة التحليلية بانها مناقشات تافهة لا معنى لها من الناحية الاجتماعية[1].

ط- مجموعة من الدارسين : محمد ثابت الفندى وأبو ريان ومحمد عبد الهادى أبو ريدة ، متفقون فى عدم قصر الفلسفة على التحليل اللغوى المنطقى واستبعاد هذا للفلسفة الحقة ، وان اللفظ وحده لا يكون سمة للوجود الواقعى وتضييق لنطاق المعرفة إلى أقصى حد[2] .

ى- فؤاد زكريا : يرى أن الوضعية المنطقية تسرف فى نزعتها العلمية المتطرفة ، لأنها تجعل نظرية المعرفة مجرد نقد للعلم ، مقيد بحدود اللغة ، بينما التخلى عن هذه النزعة يفتح أفاقا جديدا يتسع بها نطاق المعانى التى تتناولها الفلسفة فيشمل التجارب الداخلية ، التى تنقلها إلينا نظم رمزية أخرى غير الفلسفة ، كما أن استرشاد الوضعية المنطقية بنتائج العلم يؤدى إلى وقوف الفلسفة موقف الانتظار أمام العلم والقضاء على الفلسفة. كما يدافع زكريا عن الميتافيزقيا التى تعمل الوضعية على إخرجها من نطاق عالم المعانى ، فعن طريق الميتافيزيقيا يملا العقل البشرى حياته بمعان لا تستمد جميعها من العلم. ومع كل ذلك يمدح فؤاد زكريا زكى نجيب لأنه علمنا "كيف نتخلص من خرافات عديدة فعلا اي أنه ايقظنا من سباتنا الدوغماطيقى أو التوكيدي أو القطعي ، وتأسيسا عليه فان الوضعية المنطقية تاتينا بسلاح مفيد جدا فى استبعاد الخرافات [3] .

---

[1] كذلك . ص ١٨٩ .
[2] كذلك . ص ١٨٩ _ ١٩١ .
[3] كذلك ص. ١٩١ _ ١٩٣ .

ك- محمد عابد الجابرى : يرى أن التحليل الوضعى المنطقى صورى بحت ، وبقصرها الفلسفة على تحليل اللغة تحليلا منطقيا صارما تنفى أماكن قيام فلسفة للعلوم ، أى تشيد نظرية أو فلسفة طبيعة للكون والإنسان. كما أن أهما لها ما لا يمكن التحقق منه بالتجربة بدعوى مطاردة الأفكار الميتافيزيقية يمكن أن يؤدى إلى توقف الاستكشاف الذى هو من إبداعات الخيال والعقل [١] .

ل- ماجد فخرى : يقر بالتحليل المنطقى لكنه يرى أن بإمكان العالم القيام به ، وليس الفليسوف كما ترى الوضعية. وماجد يفهم الفلسفة بان موضوعها التجربة الإنسانية ، موضوعها الكائن اللغز ومدارها شئونه وشجونه[٢]. بينما الوضعية المنطقية بدعوتها إلى فلسفة على غرار العلم تنتهى إلى إلغاء الفلسفة .

م- زكريا إبراهيم : مع تاكيده على اهمية ودور التحليل المنطقى والتفكير المنهجى، فيحدد الفليسوف الفاظه وتخلص التفكير الفلسفى من الغموض وتخليص العقل من اشباه المشكلات لكن مساوئ حضر الفلسفة أنها بقصر الفلسفة على التحليل المنطقى تقضى على خصوبة الفكر البشرى وتنتهى إلى قتل الفلسفة ، والفكر البشرى لا يقبل أن يقف عند التحديات المنطقية الفظيه والتحليلات المنطقية لأن الفكر البشرى فى حاجة إلى فهم العلاقة القائمة بين نظام الأفكار وترابطها من جهة ، ونظام الأشياء وترابطها من جهة أخرى ، فليس ثمة سمو لحرمان العقل الإنسانى من التفكير في طبيعة العالم والدلالة الموضوعية للمعرفة البشرية والصلة بين الفكر والواقع ، فهي تحرم التفكير من كل مضمونه وتستبدل بقضايا ، الفلسفة الحيوية الهامة ، برنامجا هزيلا لا يؤدى إلا إلى أجداب الفكر. لذلك عجزت الوظيفة المنطقية عن فهم "الموقف الفنى" والدلاله الجمالية" وذلك

---

[١] كذلك . ص ١٩٤ .

[٢] كذلك . ص ١٩٤ .

لأنها وقفت عند حدود التحليل المنطقى للتعبيرات الفنية دون أن تتخطى الدلالة اللغوية والعلاقات المنطقية من أجل النفاذ إلى طبيعة الظاهرة الجمالية بوصفها دلالة جمالية من نوع خاص. ومثل هذا بالنسبة للتعبيرات الدينية والأخلاقية، فهذه تعابير لها دلالات تنطوى على شحنات وجدانية وحضارية تعدو شتى العلاقات المنطقية[١] .

ن – أحمد ماضى : واضح أن موقف أحمد ماضى فيه استخلاص لمعظم الانتقادات التى وجهت إلى الفلسفة الوضعية المنطقية ، وبعض سلبيات التحليل المنطقى، بمفهومه الوضعى. لكن مما له دلالة أن ماضى إذ يرى أن التحليل اللغوى المنطقى لا يكفى ولا تبع لمشكلات الفلسفة وللتجربة البشرية ألخ ، مما ذكرناه على لسان آخرين ، فانه يرى أن أحالتها الفلسفة إلى التحليل المنطقى لم يعن إلى تحويل الفلسفة إلى نظرية شكلية للمعرفة فحسب ، بل وعنى كذلك استعمال المنطق ، "انطولوجيا" جديدة ، أى بناء الواقع منطقيا. ويرى ماضى أن أرتكاب الفلسفة لعدم الدقة وسوء الفهم في للمناقشات لا يعنى أن ضبط المصطلحات يحلان كافة المسائل الفلسفية أو يجعلها غير ضرورية ، فمن اللازم أن تحل هذه المسائل ، وليس بالهروب إلى مجاهل التدقيق الفلسفى. كما أنه ليس كل المسائل الفلسفية ذات طابع لغوى منطقى خالص. كذلك هناك مسائل لفظية زائفة لكن هذا لا يعنى أن جميع قضايا الفلسفة زائفة إن التحليل المنطقي لا يكفي لحل القضايا الفلسفية كلها لأنها تتجاوز حدود الواقع اللغوى ، لأن القضية الفلسفية لها معنى واضح نابع من معطيات العلم على الطبيعة والمجتمع والإنسان ، والا فأنها تتجرد من أى معنى [٢].

---

[١] كذلك. ص ١٩٥ ـ ١٩٧ .

[٢] كذلك . ص ١٩٩ ـ ٢٠١ .

ويرى ماضى أنها ليست حياديه ، كما أنها تنتهى إلى المثالية الذاتية وخصوصا أنها تكرار وتعميق لوضعية نهاية القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين ، النقدية التجريبية عند افيدنا ريوس وماخ .

يعد هذه الجولة التفصلية حول المتأثرين بالوضعية المنطقية ، هل يسطيع منصف أن يقول حتى عند أشد من أخذ بها مثل زكى هى مجرد "نسخ" وإعادة وتبعية؟ وهل يمكن لأحد أن يقول أن العقل العربى قبلها كما هى أو رفضها كما هى ، إلا نجد فيما قدمناه وهو تلخيص لتلخيص أحمد ماضي لموقف الدارسين منها ومن التحليل المنطقى ومن مهمة الفلسفة فيها وعندهم ، أقول إلا نجد فيما قدمناه أن العقل العربى كان غير مقيد ، وأنه كان يستعين بها وعليها بخزينه الفكرى وروافده الفلسفية المختلفة ومن خلال ارتبطاته بواقعه ومجتمعه ، بل الزمن وبتقدم العلم والرؤيا بين عقد وآخر ؟ بل الم نجد أن أكثر من واحد ، صاغ على أساس تطوير بعض أسسها ومن خلال الواقع الاجتماعى نظرية يراها جديدة أو فلسفة تحليلية نقدية تقيمية تاريخية جدلية الخ مثل نصّار .

٩- محمد عابد الجابرى :

محمد عابد الجابرى يعتبر متعاطى الفلسفة وداريسها مقلدين جميعا ، ويحكم على الفلسفة العربية الإسلامية فى كل عصورها. بأنها قراءة للآخرين ، وتقليد سواء فى الحاضر أو فى الماضى ، فى كتابة "الخطاب العربى" يورد الأسطر الأربعة الأولى مما اقتبسناه مطولا عن جميل صليبا ، ثم يعقب بنص عن أمير إسكندر ، ثم يعقب عليهما تعقيبا قبل فيه رفضهما لوجود إبداع وأسبابه ، يقول الجابرى بعد أن يورد قول صليبا عن عدم وجود فليسوف عربى كبير من طراز أفلاطون .. ألخ ، وإن معظم من اشتهروا فى العالم العربى كواكب تستضئ بنور غيرها – وجميل صليبا يقصر حكمه على من اشتهر من دارسي الفلسفة المحدثين فقط ، بينما يضع مع أفلاطون ابن سينا وابن رشد الخ – كما أوردنا فى كلامنا عن رأى صليبا ، ولكن

الجابرى ، سيزيد الكيل "طنا" فيجعلا فكرنا الفلسفى فيجعل فى الماضى والحاضر – نعود إلى الجابرى ، فيعد إيراده لقول صليبا هذا وأن معظم من اشتهروا فى العالم العربى كواكب تستضئ بنور غيرهم ، يقول الجابرى" ذلك ما كتبه منذ عشرين سنة (١٩٦٢) أحد رواد الدرس الفلسفى الحديث فى العالم العربى الحديث ، وهو بصدد التاريخ للإنتاج الفلسفى فى الفكر العربى منذ بدء اليقظة العربية الحديثة ... الإنتاج الذى حاول تصنيفه إلى اتجاهات وتيارات ، متبعا التصنيف الغربى نفسه (الاتجاه المادى ، الاتجاه العقلى ... الخ) مما جعل منه هو الآخر مؤرخا يستضئ بنور غيره"... وبعد أكثر من عشر سنوات (١٩٧٤) تاريخ إصدار هذا الحكم كتب أحد قدماء المتخرجين فى قسم الفلسفة فى جامعة القاهرة مقالة بعنوان "هل هناك فلسفة عربية" يقول فيها "ان ما سئمئ بالاتجاهات الفلسفية العربية (المعاصرة) ليس أكثر من طبعات عربية – بحكم اللغة التى كتب بها – لاتجاهات غربية خالصة ، وهى طبعات تختلف بالطبع فى صياغتها ودرجة استيعابها للأصول ، ومبلغ تمثلها للتراث الغربى ومن ثم افتقدت إلى السمات الخاصة. التى تشكل الطابع القومى الخاص ، لكل فلسفة أصيلة"[١]. ثم يقول الجابرى : "حكم مماثل لحكم الأول ولكنه يذكرنا هذه المرة ، بالحكم الذى أصدره بعض المستشرقين على الفلسفة العربية فى القرون الوسطى ، وعلى رأسهم رينان الذى وصفها. بإنها لم تكن سوى "فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية".. هكذا – والكلام الجابرى – نجعل حكم الغرب علينا بالأس يصدق على واقعنا فى الحاضر .. هل نحتاج إلى التساؤل عما إذا كان هذا الحكم يندرج فى نفس الدائرة التى ينتمى إليها الأول ، دائرة تضئ بنور غيره"؟ ومهما يكن ، فإن ما نريد إبرازه هو كون "مؤرخى ما يسمى بــ" الفلسفة العربية المعاصرة واقعينى، هم أيضا، تحت ضغط الإشكالية العامة التى تنطق هذه الفلسفة ، إشكالية الأصالة والمعصرة".

---

[١] امير إسكندر : مجلة قضايا عربية ، أيلول ١٩٧٤ عدد (٥) ص ٤١- ٤٢ ، والجابرى – الخطاب العربي ، بيروت ١٩٨٢ ط١. ص ٤٣ – ١٥٣ ، مع نقد جيد .

إنهم إذ يعترفون لها بكونها "فلسفة معاصرة ، وألا فكيف يمكن تبرير حديثهم عنها بوضعها كذلك – لا يرون فيها أية أصالة : أما لأنها تفتقد "لا تضئ العالم بأشعتها الذاتية إلا قليلا" ، كما ينص الحكم الأول – ، وأما لأنها تفتقد " إلى السمات الخاصة التى تشكل الطابع القومى الخاص بكل فلسفة أصلية ، كما يقرر الحكم الثانى – حكم أمير إسكندر – الفلسفة العربية المعاصرة "ليست أصيلة" "لأنها تفتقد إلى "الطابع القومى الخاص" وقد يتساءل القارئ أى الحكمين هو الصحيح ؟ ونجيب : هما معا ، حسب منطق نقائض وتناقضات الخطاب العربى المعاصر[1]". انتهى كلام الجابرى. وربما يكون هذا النص غير واضح كفاية للأدلة على رأى الجابرى فى إنتاجنا "الفلسفى القديم والحديث، لذلك سأعمد إلى جلب نصوص أخرى وشهادات أخرى من كتابيه "الخطاب العربى" و "نحن والتراث". يقول فى الخطاب "أنه ما من أحد يجادل فى كون الفكر النهضوى العربى الحديث والمعاصر هو غير الفلسفة الإسلامية فى القرون الوسطى "أنهما يختلفان معرفيا وأيديولوجيا. ومع ذلك فهما يلتقيان فى خاصية أساسية تشكل جوهر طبيعتهما "هى أن كلاً منهما عبارة عن قراءة أو قراءات ، لفكر آخر ، وليس لتاريخه الخاص. وهكذا فكلما كانت الفلسفة العربية الإسلامية عبارة عن قرارات مستقلة لفلسفة أخرى هى الفلسفة اليونانية ، قراءات وظفت نفس المادة المعرفية (العلم والميتافيزيقيا اليونانية) فى أهداف أيديولوجية معينة ، كما أوضحنا ذلك فى كتبنا السابقة (يقصد كتابة "نحن والتراث" وسنورد توضيحات بهذا الصدد بعد قليل) المشار إليها ، فإن الفكر النهضوى العربى الحديث والمعاصر بدوره ، كان ولا يزال عبارة عن قراءات لفكر آخر : هو إما التراث العربى الإسلامى وأما الفكر الأوروبى الحديث والمعاصر ، قراءات توظف مضامينها الأيديولوجية فى هدف ايدلوجي عام يعبر عنه تارة "بالنهضة " وتارة "بالثورة" ... أن هذا يعنى أن

[1] الجابرى – الخطاب – ص ١٥٦ – ١٥٧ .

الإيدلوجي فى التراث العربى الإسلامى وفى الفكر الأوربى الحديث والمعاصر يقوم بالنسبة للأيديولوجية العربية المعاصرة مقام المادة المعرفية مما جعلها ذات طابع إيديولوجي مضاعف : توظيف للأيديولوجيا "ويقول الجابرى ، مما ينير ما تقدم ، فى كتابه "نحن التراث " أن ما ندعوه بـــ " الفلسفة الإسلامية" لم تكن "قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص" كما كان الشأن بالنسبة للفلسفة اليونانية ، وكما هو الحال بالنسبة للفلسفة الأوروبية منذ ديكارت إلى اليوم. بل أن الفلسفة فى الإسلام كانت عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هى الفلسفة ×× اليونانية ، وقراءات وظفت المادة المعرفية نفسها لأهداف أيديولوجية مختلفة متابينة ×××. يرى عابد فى كل كتابه "نحن والتراث" وكذلك فى كتابه "الخطاب العربى المعاصر" أن فى الفلسفة اليونانية وكل فلسفة يوجد خط معرفى وآخر أيديولوجى ، وهما الفلسفة اليونانية متطوران ، لكنهما فى الفلسفة الإسلامية القديمة يتباينان ، فبينما ظلت المادة المعرفية هى نفسها المادة اليونانية ، كان المضمون الايديولوجى أو الاستغلال الايديولوجى لتلك المادة المعرفية يتغير ، ولأهداف ايديولوجية مختلفة ، بمعنى أن العلم العربى ظل العلم اليونانى القديم السائد، والذى لم يغير من الرؤية الفلسفية السائدة آنذاك ، خصوصا أن "ما كان يهم فلاسفة الإسلام ليس بناء تصورات جديدة على أسس جديدة ، بل جعل التصور الدينى مقبولا من طرف العقل ، وجعل التصور العقلى مشروعا فى نظر الدين الشئ ، الذى جعل من الفلسفة الإسلامية خطابا أيديوبوجيا مسترسلا ×××× ، فاذا أهملنا هذا الخطاب ونظرنا إليه من الزاوية نفسها التى اعتدنا النظر منها إلى الفلسفة اليونانية والأوروبية ، ظهرت لنا ذات "تاريخ" أكبر لا يحمل أى تقدم ، ولا يعكس أى حركة. لم تكن الفلسفة الإسلامية قراءة متواصلة متجددة لتاريخها الخاص ، وتاريخها المعرفى - ××××× الميتافيزيقى ، بل كانت قراءات أخرى لفلسفة أخرى هى الفلسفة اليونانية"[١] .

---

[١] الجابرى – نحن التراث – بيروت ١٩٨ . . ص ٣٤ – ٣٧.

ويرى أن الجديد فيها والذى له معنى هو الوظيفة الأيديولوجية التى أعطاها كل فيلسوف لهذه المعرفة مما يزيد سوداوية نظرة الجابرى إلى إنتاجنا الفلسفى الحديث ، الذى هو الآخر تفلسف حول أيديولوجيات أو هو أيديولوجيات على أيديولوجيات ، وليس على مادة معرفية ، أن هذا الإنتاج الفلسفى والاتجاهات الفلسفية التى هى أما تقليد وقراءة للفلسفة القديمة (اليونانية أو الإسلامية) ، وأما هو تقليد وقراءة للفلسفة الأوروبية الحديثة ، تتجه إلٰى تصيد اللامعقول فى الماضى والحاضر ، حيث لا يمكن تأسيس فلسفة مبدعة أو غير مبدعة على الاعقل. يقول الجابرى "الخطاب الفلسفى العربى المعاصر لا يكتفى بتجاهل القطاع الفلسفى العقلانى فى تراثنا ، بل أنه يطلب النجدة من القطاع اللاعقلاني فى هذا التراث كلما شعر بالحاجة إلى "أرض"قومية يضع عليها إحدى "رجليه". ونفس الحال أيضا مع الفكر الأوروبى ، حيث يضع الخطاب الفلسفى العربى المعاصر "رجله الآخرى" على التيارات اللاعقلانية فى الفكر الأوروبى المعاصر. ومن هنا تناقض هذا الخطاب فهو يريد أن يكون نهضوياً بميول لاعقلانية ولكن كيف يمكن تصور نهضة مؤسسة على اللاعقلانية ". أن ما هو غائب فى الخطاب العربى المعاصر هو العقل ذاته ، وليس المعقولية فقط"[١] .

والجابرى فى كتابه "نحن والتراث" يضع لنفسه مرجعية – حاول أن يلوم كل فكرنا الفلسفى على عدم توجهه واعتماده عليها – مرجعيه إحياء وقراءة معاصرة لإتجاهات غنوصية وإشراقية ، وعرفانية ، ويبقى على أن ابن رشد والمعتزلة ، وبعض من يسميهم بالمدرسة المغربية العقلانية فى الفلسفة الإسلامية القديمة ×××××××. سوف نرجى مناقشة بعض الأحكام إلى نهاية عرضنا لآراء الدارسين .

١٠ - حسن حنفى :

فى نص صريح يقول حسن حنفى :" مما لاشك فيه أن الفلسفة فى جامعتنا وفى

---

[١] الجابرى – الخطاب – ص ١٧٥ – ١٧٦ .

حياتنا العامة فى أزمة. وجوهر هذه الأزمة أننا بعد ان أنشأنا جامعتنا الحديثة منذ أكثر من نصف قرن (تاريخ هذا النص هو ١٩٨٣) وجامعاتنا القديمة موجودة منذ أكثر من ألف عام فإننا لا نستطيع القول بأن لدينا فلاسفة أو إننا أخرجنا فلسفة وفى الحياة العامة بدانا حركة الترجمة من أكثر من قرن ونصف منذ رجوع الطهطاوى ، وتأسيس ديوان الحكمة الثانى أعنى مدرسة الالسن ونحن حتى الآن مازلنا نترجم ، ونشكو من قلة الترجمان ، وإن مشروعنا القومى المتمثل حتى الآن فى خطط ودور النشر وبرامج وزارات الثقافة يتلخص فى معظمه فى مزيد من الترجمات. وحتى الان لم تفعل هذه الترجمات فعلها ولم تنتج منها ابداعات، وكأن الترجمة غاية لا وسيلة ، وكأن التحصيل هدف فى ذاته. أننا ننتج على أحسن تقدير مؤلفات تعرض لمذاهب الآخرين إعتمادا على نصوص أصلية أو على دراسات ثانوية فأصبحت الفلسفة لدينا تجميعا لأقوال وعرضاً لمذاهب وشروحا على نصوص كما نفعل مع المتون القديمة ، وكأننا استبدلنا متنا بمتن ، والمحدثين بالقدماء ، فإذا ما تحمس الكاتب والتزم فإنه يدافع عن المذهب المعروض ويهاجم خصومه فى معركة ليس طرفا فيها كاشفاً بذلك عن موقفنا الحضارى الحالى الذى يتلخص فى الخطابة والجدل وليس فى القياس والبرهان : فى منطق الظن وليس فى منطق اليقين. لقد تحول المفكرون لدينا إلى وكلاء حضاريين ممثلين لمذاهب غربية فى معظمها عن بيئتنا نظرا لريادة الغرب وغزوه الثقافى وانتشاره خارج حدوده على عكس الشرق الذى لم نجد له بيننا ممثلين فلسفائة فى الهند أو الصين ، كما كان الحال عند مفكرينا الأوائل مثل البيرونى وغيره. وهذا واضح من وضع الفلسفه الشرقية فى جامعاتنا ، وكيف أنها لا تعطى إلا فى أضيق الحدود ، واعتمادا على مؤلف شهير كتب استكمالاً لتاريخ الفلسفة فى الغرب [1] .

---

[1] حسن حنفى – موقفنا الحضارى – ضمن كتاب الفلسفة فى الوطن العربى – السابق ، ص ١٤ .

في المؤتمر الفلسفي للجمعية المصرية الفلسفية ، في الملخص الذي قدمه لموضوع مشاركة في أعماق الندوة والذي عنوانه " الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام" وبالأحرى الذي ألقاه ، ولم نطلع على أصل البحث أو الملخص مكتوبا نجد الطريق غير واضح عنده لمعالجة المشكلة، أي كيف نعالج التفلسف العربي في هذه الفترة ، لأنه يتساءل في أي مرحلة نحن نعيش ؟ طبعاً المرحلة مهمة ، حيث أن الكتابة الفلسفية اختلفت نوعيا في تاريخ الفلسفة في زمن إلى معالجة مشكلات أو موضوعات وهكذا ، ثم يقول : عليه هل نعطي صورة للبحوث الفلسفية ، هل نقتصر على الاختصاصيين أو يدخل آخرون مثل فرح أنطون ومصطفى عبد الرازق ورواد النهضة العربية ؟ هل نحوقب المائة عام ونمفصلها وما هو أساس التحقيب؟ أن قلنا أجيال تعقوب أجيالاً تعقب أجيالا فيمكن الحديث عن أربعة أجيال على أساس الأحداث الكبرى : الثورة الكبرى ، ثم ثورة أكتوبر ، ثم هزيمة ١٩٦٧. أم نحوقبها على أساس المؤسسات مثل : نشأت الجامعات في مصر والعالم العربي ، وكذلك الجمعيات والمجلات والفلسفية ثم يشير إلى المدارس والتيارات والمثالية ، والمتعالية ، والجوانية الخ ، وإلى المدارس الأخرى: الجدلية : والبنوية والوضعية والتحليلية والظاهرانية الوضعية ، والوجدانية (بدوى وإبراهيم زكريا) واللسانيات : محمد أركون. وهنا يتساءل : لماذا لم تنجح هذه التيارات ؟ والجواب لأن الغرب عند نهضته الأوروبية يمثل القطيعة مع الماضي مما دعا الفلاسفة لوضع انساق جديدة. نحن لم نمر بهذه المرحلة حتى الآن لأن الأسئلة الكبرى التي سألها "كانت" ماذا نعرف ، وكيف ، وماذا أفعل من خلال المعرفة ، جواباتها موجودة عندنا ، هي أجوبة التراث ، هذه التيارات تأتي في تربة مجدبة أو أقل مليئة بنباتات لا تسمح لها بالنمو ×× ، يوجد معتزلة جدد ، وأشاعرة جدد ، لكن لا يوجد فلاسفة جدد ، أي يعتمدون على العقل فقط. ويسجل ظاهرة التراجع في معرفة الهدف ، وتدني لغة التعبير الفلسفية . وبعد ان يستعرض ما قدمه مفكرون وأصلاحيون منذ رازق رداً

على المستشرقين ، وجهود طنطاوى جوهرى ، ثم أهم التيارات الفلسفية العربية ممثلين فى بعض المفكرين العرب المحدثين ، بطرح السؤال المهم على حد تعبيره : أين مواقع الإبداع فى الفكر الفلسفى العربي الحالى :التيار الإصلاحى ، فالقومى ، فالليبرالى فالجدلى، وماذا عن الآن والمستقبل ، وما طبيعة المرحلة القادمة : منذ الآن ما هى المشكلات ؟ الاستعمار ، والتخلف مازلا. ويرى أنه فى عرض الأسماء لا يمكن معالجة وجود فلسفة عربية ، بل من خلال المشاكل والأجوبة عليها من هنا وهناك ××× ، من المشكلات مثلاً مشكلة التقدم التاريخى ، ومسالة وعى الذات ، المشكلة القومية ، ثم المشكلات الميتافيزيقية مشكلة الفلسفة والدين ، مشكلة التراث ، والتى أثارت مشكلة المناهج والنهضة . ويرى من جملة العقبات الثنائية التى تنتهى إلى توفيقية ××××، ويرى حنفى أنه لا أحد يدرس النص الفلسفى لمفكرينا نقدا وتحليلا. والمهم قوله : الوحى لم يقدم كل الإجابات ، بل هو إطار للفكر أكثر مما يقدم حلولا ، فهو ليس عائقا. وكل ما عندنا (من تفلسف فى الماضى والحاضر هو تبرير للوحي ، مشكلات الالوهية ، خلود النفس الخ وهذا كلام يحتاج إلى تعليق مفصل ، كما سأفعل بعد استعراض آراء الدارسين ومنهم حنفى. واكتفى هنا بالقول بالنسبة للمسالة الأخيرة : أن من يسمون بفلاسفة الإسلام فى الماضى مثاليون وليسوا فلاسفة دين ، بل هم فى هذه الناحية فلاسفة مستقلون بمعنى الكلمة ، والمشترك هو الموضوعات الميتافيزقية ضمن المثالية كإطار عام وليس المنهج أو المنطلق أو الهدف بينهم وبين فلاسفة الدين ، وأقصد بالضبط التيارات الكلاسية على اختلافها ، فهؤلاء فلاسفة دين ومبررون للوحى ، وليس فلاسفتنا أو من يسمون بفلاسفة الإسلام ، وربما شذ عن ذلك قليل منهم وفى مسائل محددة مثل الكندى وللكلام بقية لاحقا. وجدت أن ما يقدمة حنفى حتى الآن يحتاج إلى تفاصيل ولذلك عاد إلى بحثه المشار إليه سابقا والذى اقتبسنا منه نصا مطولا ، أعنى مبحثه ضمن المؤتمر الفلسفى الأول بالأردن ضمن كتاب " الفلسفة فى الوطن العربى" عسانا نجد مكملات وإيضاحات

أخرى. بحث الدكتور أحمد حنفى هذا واسع ومركز وهو خلاصة لعديد البحوث والدراسات السابقة ، كما أنه مفاتيح لكثير من الكتب والمشاريع الفكرية اللاحقة عنده يقول : ثلاثة أبعاد تحدد موقفنا الحضارى بما فى ذلك التفلسف عندنا : الأول : موقفنا من التراث حيث أننا مجتمع تراثى يسيطر القدماء على وعينا القومى وسلوكنا وتوجهاتنا ، والثانى: موقفنا من التراث الغربى ، وهو أحد الروافد الأساس لوعينا القومى ، واحد مصادر معرفتنا منذ قدماء اليونان حتى محدثى الغرب ولم تحدث معه قطيعة منا ، ولا حركة نقد له ، والثالث : موقفنا من الواقع الذى نعيشه ، وهو على عكس البعدين من القدماء أو المحدثين [١] .

إزاء هذه الأبعاد الثلاثة تتجلى أزمة الموقف الحضارى ، فبالنسبة للبعد التراثي، نظرنا إليه نظرة "المستشرقين" التفرج عليه وعدم اتخاذ موقف منه فى القراءة والفهم والتأويل ، برغم نشوء ظروف جديدة وكأنه شئ ميت ، فيزداد الشعور بالقطيعة مع التراث القديم ، والاتجاه نحو "التغريب" كما أننا نقلناه كله ، الصالح والضار ، مثل تعميم الاشعرية ، والفلسفة الاشراقية ، واجترارفته العبادات والدعوة إلى التخلى عن العالم تحت مفهوم المحبة والفناء وأكدنا على أن النقل أساس الفعل [٢]

وبالنسبة للبعد الغربى : انتزعنا الفلسفة الغربية من بيئتها ، وفى ظروف نشأتها وتحولاتها وهى ظروف ثورة على الفكر الوسيط المسيحى ، والتحول مع النهضة الأوروبية من الوحى إلى العقل والطبيعة. أن اجتثانا جذور الفكر الغربى عند تعاملنا معه هو أحد أسباب ثلاثة لعدم وجود تفلسف عندنا ، والأول وهو سيطرة الذات بالشكل الذى وضعناه أعلاه ، والثانى هو هذا الاجتثات فلم يؤثر احتكاكنا بالفكر الغربى فى ظهور أصالة فلسفية عندنا ، ذلك أن مع هذا الاجتثات لا يمكن فهم الفكر الأوروبي أو الحكم عليه أو التعرف على نشأته ، والسبب الثالث يكمن في موقفنا من

---

(١) حسن حنفى – عن السابق – ص ١٥ .

(٢) كذلك ص ١٦ – ١٧ .

الواقع ، حيث أزيح هذا جانبا ، فتحولت الفلسفة إلى نقل عن القدماء أو عن المحدثين، وغاب التنظير المباشر للواقع وربما بسبب وجود الغطاء النظرى التقليدى للواقع الذى يفسر كل شئ، فلا حاجة للتساؤل أو البحث عن نظرية للواقع جديدة. ومن أسباب عدم الالتزام بالواقع أولية النص، واجتثاث المعرفة "الغربية" من جذورها ، وهيمنة القهر. والحل أن يكون موقفنا من التراث القديم لا موقف المهاجم أو المدافع ، بل موقف الناقد والمطور ، ومثل ذلك بلانسبة للموقف من التراث الغربى ، موقف الناقذ والراد لهذا التراث إلى حدود الطبيعية ، ورؤية الواقع ، بنظرة العلم والعلمية والموضوعية وليس بالموقف الخيالية[1].

وبالنسبة للموقف من التراث القديم ،

١- يطرح حسن حنفى ضرورة الكشف عن مواقف ومذاهب وفرق فى التراث غير ما إشاعته السلطة قديما وحديثا. ولذلك فإنه يقدم أمثلة كثيرة لاختيارات وتطبيقات اجتماعية وفكرية ، وفقهيه وكلامية الخ تكون بديلة لتلك، سواء بالنسبة لتصور الله ، كجسم أو بلا جسمية ، وللوحى ، أو بديلة العقل ، ومثل تصور الله باعتباره أرضاً والواحد بمعنى الدفاع عن وحدة الأمة ، وحرية الأرادة المعتزلية "بدلا من الكسب" الاشعرى "والتخلص من "الاشراقيات" دفاعا عن العقل وفى أصول الفقه ، اعطاء الأولوية للواقع على النص" ، فى عصر لا يعتمد إلا على علوم الواقع ، وإعطاء الأولوية لاجتهاد ولاجماع الأمة على القرآن والحديث [2] . وكذلك إعادة النظر فى مستويات التحليل ، وذلك بوضع التراث القديم فى منظور تاريخى داخل الوعى الحضارى كمرحلة إبداع أولى (القرون السابعة الأولى) تلتها مرحلة تدوين ثانية (القرون السابعة التالية) ، وبالتالى فنحن على مشارف دورة ثالثة تتمثل فى إعادة بناء القديم بضرب من التأويل والقراءة من أجل إبداع جديد ، وله

---

[1] كذلك . ص ١٩ ـ ٢٠ .
[2] كذلك . ص ٢٢ ـ ٢٦ .

دلالته قول حنفى ": ضاع الإنسان أمام حضور الله ، وضاع التاريخ أمام حضور الوحى ، قد تكون مهمة الباحث اليوم إعادة المحاور والبؤر واكتشاف الإنسان والتاريخ ، ... ومهمة الباحث أيضاً هى إعادة الاختبار بين البدائل ، فقد تم اختبار البدائل القديمة لحسم صراع سياسي لصالح السلطة – يسطيع الباحث اليوم أن يعيد الاختبار بينهما لصالح الجماهير ... ،" . بهذا الموقف من التراث يرى حنفى إمكان تحقيق منافع منها بوضع الأستاذ والطالب وسط أحداث العصر ، فيتحول الفكر إلى واقع والتراث إلى حياة ،

٢- نزع سلاح التراث من أيدى الخصوم فى الداخل والخارج ، وبالـ[illegible] من تراث السلطة ، واعلاء تراث المعارضة ، فنعري الحاكم من قميص [illegible]سعرية (الله فاعل كل شئ) ومن جبة الغزالى: الواحد الذى يفيض كل شئ ومن جلبات ابن سينا : الواحد الذي يرجع إليه كل شئ ، ومن متاهات الفكر الفقه الافتراضى وتأويل النصوص.

٣- ابراز تراث الشعب ، باعطاء الشعب تراث الثورة .

٤- وقف التغريب ، بتعديل محاور التراث ، والاختيار بين البدائل ، فنقضى بذلك على ازدواجية الانفصال عن التراث نحو التغريب ، أو معادة الحداثة ، والبقاء مع القديم .

٥- محو التفرقة بين الخاصة والعامة ، بين ثقافة الخاصة وثقافة الجماهير ، فتنتهى عزلة المتقفين وركود الثقافة الشعبية .

٦- تجنيد الجماهير ، فتنزل إلى الساحة وتأخذ مصائرها بايديها [1] .

وبالنسبة للموقف من التراث الغربى ، يحذر من دعوة لتحجيم الغرب ورده إلى حدوده الطبيعية ، لا تغنى دعوة إلى الانغلاق وجنون الذات ولا رفض التعرف

---

[1] كذلك ص ٢٨ ـ ٢٩ .

على الغير، فهذا الانفتاح هو ما فعلناه سنتنا مع الحضارة الاغريقية وسواها. أنما هو تحذير من "التغريب" فى حياتنا الثقافية البادى فى جملة أموار : منها

١- اعتبار الغرب النمط الأوحد لكل تقدم حضارى ، ولا نمط سواه .

٢- اعتبار الغرب الممثل للإنسانية جمعاء وأوربا مركز الثقل فيه .

٣- اعتبار الغرب المعلم الابدى و"اللاغرب" هو التلميذ الابدى .

٤- ردّ كل إبداع ذاتى لدى الشعوب غير الأوربية إلى الغرب ، فكل دعوة للعقل ديكارتية أو أوكانطية ،'وكل دعوة للحرية لبيرالية غربية ، وكل تضال من أجل العدالة ماركسية، وكل اتجاه نحو العلم وضعية .

٥- أثر العقلية الأوروبية على انماط التفكير عامة .

٦- تحول ثقافتنا إلى وكالات حضارية وامتداد لمذاهب غربية : اشتراكية ماركسية، وجودية : وضعية ، شخصانية ، بنيوية .

٧- الاحساس بالنقض أمام الغرب لغة وثقافة وعلما الخ .

٨- خلق بؤر وفئات ثقافية معزولة لدى الشعوب غير الأوروبية بحيث تكون مناصرة للغرب وجسراً للانتقالية. وبعد أن يبين حنفى الظروف الخاصة لنشأة الفكر الأوروبى منذ النهضة ، ومساراته عبر مراحلة الخمس : عصر آباء الكنيسة ، والفلسفة المدرسية، وعصر الاحياء والنهضة ، وعصر العقلانية والتنوير ، ثم عصر العلم والتقنية ، ثم ما حصل بعد هذا التراكم الكمى من منظورات ومناهج واختراعات ، يمكن الإشارة إلى ثلاثة اتجاهات للوعى الأوروبى : الأول هو الاتجاه العقلانى ، والثانى الاتجاه التجريبى: والثالث : طريق فلسفات الحياة ، عند برغون وهوسرل ورشلير ودلتاى ، وعند الوجوديين ، وهكذا أصبح العقل الأوروبى منقسما إلى ثلاثة اتجاهات : فلسفة روح ، وفلسفة طبيعة ، وفلسفة وجود ، فضاعت وحدته الداخلية (العقلية) وازاء ذلك ، وعلى أساس تقدم يمكن إحداث ما يلى ، فى موقفنا من الغرب وفكره :

١- السيطرة على الوعى الأوروبى واحتواؤه بداية ونهاية ، نشأة وتكوينا فهو ليس بالوعى الذى لا يقهر .

٢- دراسة الوعى الأوروبى على أنه تاريخ وليس خارج التاريخ أنه ليس المسار الحضارى التوحد والتجربة الوحيد ، بل هو أحدى مراحل تاريخ الوعى الإنسانى الطويل من مصر والصين وحضارات إشراق القديم .

٣- رد الغرب إلى حدوده الطبيعية وإنهاء الغزو الثقافى ، الذى عمم الفلسفة الأوروبية من خلال الاستعمار والسيطرة وأجهزة الإعلام فى لحظة ضعف الانا وتقليد الاجنبى .

٤- القضاء على اسطورة الثقافة العالمية واكتشاف خصوصيات الشعوب ، وأن لكل شعب نمطه الحضارى الخاص ووعيه المتميز بل وعلومه الطبيعية وتقنيته الخاصة، كما هو فى الهند والصين وأمريكا اللاتينية .

٥- افساح المجال للابداع الذاتى للشعوب غير الأوروبية .

٦- القضاء على عقدة النقص أمام الغرب .

٧- إعادة كتابة التاريخ لتحقيق النظرة المتساوية إلى الشعوب بدلا من المركزية الأوروبية .

٨- بداية فلسفة جديدة للتاريخ ، يجعل حضارات الشعوب الشرقية كبداية للحضارة والتاريخ .

٩- إنشاء "الاستغراب" وتحويل الحضارة الأوروبية إلى موضوع للدراسة ، لدراسة الحضارة الأوروبية كبداية ، ونهاية نشأة وتطورا ، بمنظور جديد كما ، فعلت هي مع غيرها بنظرة فيها تحيز ومحاباة .

١٠- إنهاء الاستشراق ، الذى لم ينصف فى نظرته إلى الآخر .

١١- تكوين الباحثين الوطنين ، بدراستهم حضارتهم من منظور وطنى [١] .

---

[١] كذلك ص ٣٠ – ٣٦ .

وبالنسبة للموقف من الواقع وخلاصة رد التراث إلى الواقع الأول الذى منه نشاء ، ثم عرض التراث على الواقع ، فما اتفق مع مصالحه بقى وتطور ، وما نا فى هذه المصالح ذهب. وهكذا بالنسبة للموقف من الغرب ولا يتم إلا من خلال :

١- تحرير الأرض العربية والاحتلال بإحلال قضية "الله والأرض" وجعلها محور التراث القديم .

٢- إعادة توزيع الثورة فى مواجهة التفاوق الطبقى .

٣- تحقيق الحرية والديمقراطية .

٤- تحقيق الوحدة فى مواجهة التجزئة .

٥- تحقيق الحرية فى مواجهة التغريب .

٦- تحقيق التقدم فى مواجهة التخلف .

٧- تجنيد الجماهير ضد السلبية اللامبالاة ويختم حنفى بتحديد ما معنى "الفيلسوف والنص" ليص صاحب المكانة الشامخة بمعنى كانط أو هيغل ، هذه مذاهب نشات فى ظروف خاصة ، وبعد تعرية العالم من اغطية النظرية الموروثة أننا لم نمر بعد فى هذه الظروف ، ولم تحدث عندنا بعد عملية التعرية المشار إليها . ولا يعنى الفيلسوف عندنا مرة أخرى من يتساءل عن معانى الحياة والوجود الإنسانى، كما هو الحال فى الفلسفة المعاصرة. هذه ليست قضية الإنسان عندنا : قضيتنا غياب الإنسان كله ، ومازلنا ندرس الله عند الكندى والفارابى وابن سينا . ليس الفليسوف كل من أدعى رايا أو من صاغ نظرية من إبداعه أو تقليدا للآخرين : قدماء ومحدثين : فالآراء الأصلية لا يمكن أن توجد لأن الغطاء النظرى المورث مازال واردا ، والغطاء النظرى الحديث مزاحم له. ولا يوجد الرأى الأصيل إلا عند بعض الفئات القليلة خاصة فى المجال العلمى والتفننى والفنى . . . الفليسوف هو صاحب الموقف الحضارى الذى يأخذ موقفا من التراث القديم ويأخذ موقفا من

الموروث حتى يزحزح الغطاء النظرى القديم من أجل تنظير أخذاً العقل والطبيعة كمحورين فى العلم الجديد ، الفليسوف كل من يأخذ موقفا من التراث الغربى رادا إياه إلى داخل حدوده الطبيعية ، محجماً إياه بعدان ظهرت على امتداد مائتى عام خطورة وضع نقل جديد فوق نقل قديم ، إذ إزداد العقل المعاصر ثقلا فوق ثقل ، وأصبح لا فرق هناك بين من يقول : قال بن تيمية ومن يقول: قال كارل ماركس ، أو ينى من يقول : قال الله والرسول ومن يقول : قل ديكارت وكانط. الفليسوف كل من يحاول التنظير المباشر للواقع محاولا التعرف على مكوناته ، مبدعا ، دارسا للأشياء ، محملاً الظواهر قدر الإمكان ، قاصدا إلى الأشياء ما ، متخليا عن المنقول إلى المعقول ، وواصلا إلى المعقول من المشاهدة والحس والتجربة . . . إذن هو صاحب الموقف الحضارى فى أحد إبعاده الثلاثة أو فيها كلها ، فهى مترابطة فيما بينهما والموقف من التراث القديم محاولة للمساهمة فى حل أزمة العصر كما يفرضها الواقع مع التقليل من مخاطر الغزو الثقافي الغربى ، والموقف من التراث الغربى هو فى نفسه تحرير للذهن من النقل وإفساح المجال للابداع الذاتى التزاما بقضايا الواقع ، واكتشافا للتواصل التاريخى بين الماضى والحاضر ، وعودة للتراث القديم بعد أن تمت إزاحته جانبا فى مناسبة غير متكافئة الأطراف. والموقف من الواقع هو في حقيقة الأمر موقف من التراثين : القديم والجديد ، واللذين مازالا يفعلان فيه ، ويفرضان معلوماتهما عليه. بدون هذا الموقف الحضارى ستظل الفلسفة فى جامعاتنا ومعاهدنا نباتاً بلا[١] . غرس ،هواء بلا طير ، كتابة بلا مداد . . . الفلسفة مشروع قومى حضارى وليست مجرد ماده علمية مقررة . . . ."

---

(١) كذلك ص ٤٠ – ٤٢ .

١١- عبد الرحمن بدوى [١] .

إذا كان البعض يرى أن اسم "فيلسوف كثير على بعض إعلام الفلسفة العربية عـندنا فهذا عبد الرحمن بدوى وبصراحة يضع اسمه بين الفلاسفة ، فيقول عن نفسه "فيلـسوف عربـى" ثم يشرح مفصلا فلسفته. وأكد أنه قدم جديدا إلى الوجودية التى يتبـناها "ولا اعـتقد أن هذه الأشياء كما عرضتها موجوده لدى أى فليسوف وجودى آخر" وقد سبق أن ذكرنا قول أحمد ماضى على لسان بدوى : إن الوجودية والوضعية فيها أصالة عند المشتغلين بهما من العرب ، والغريب أن بدوى يرى أن روح الإسلام مضاده لقيام آية فلسفة [٣] .!

١٢- كمال عبد اللطيف :-

هم كمال عبد اللطيف الأساس كعائق للابداع الفلسفى هو هيمنة الخطاب الدينى، والرؤية اللاهوتية : وافتقاد المنهج التاريخى النقدى، يرى أن الفرق بين الخطاب الفلسفى والدينى ، بما يضيف إلى تعامل فؤاد زكريا[٣] . لنفس الموضوع ، أن الخطاب الفلسفى لوغوس ذاته ، ويمكن إعادة تركيبة ، وهو تاريخى ، ولو مستقل نسبيا ، ولكنه ليس خارج التاريخ ، أما "الدينى يؤسس شمولية على الوحى فيلغي مبدأ إعادة صياغته، ويلغى البناء والتفاعل التاريخى ، وهو خارج الزمان(أى الوحى)[٤] .

---

[١] عبد الرحمن بدوى : ندوة الآداب : الأصالة فى الفلسفة العربية المعاصرة والآداب ، عدد (٩) ١٩٦٤ ، ص ٧٩ ، أنظر اقتباس أحمد ماضى فيما تقدم لنفس النص .

[٢] عبد الرحمن بدوى : مقدمة كتابة "التراث اليونانى عند العرب" .

[٣] فؤاد زكريا : الفلسفة والدين فى المجتمع العربى المعاصر ، ضمن الفلسفة فى الوطن العربي ، - السابق – ص ٤٣ – ٧٠ .

[٤] كمال عبد اللطيف بحثه : الحضور الفلسفى العربى فى الفكر العربى المعاصر ، ضمن الفلسفة فى الوطن العربى من ٢. ٣ – ٢. ٤ ، وكنا قدمنا أراء مشابهة لفؤاد كمال ، وأشرنا إليها فى بحثنا : أشكالية العقلانية فى الفكر العربي ، ضمن أعمال ندوة المجمع العلمى العربى تحت محور قضايا إشكالية فى الفكر العربى المعاصر ، طبع من قبل مركز دراسات الوحدة العربية كانون الثانى بيروت ١٩٩٥ .

ويرى أن التفلسف العربى مؤطر بالشروط التاريخية ، الامبريالية والتخلف الاقتصادى والاجتماعى ، وكذلك الهيمنة الفكرية واللاهوائية ، مما جعل الممارسة الفلسفية فى أفقها المتنور التنويرى غائبة أو حاضرة بصورة موقف يسعى لتبرير مشروعيته ، ويشير إلى فتوى أين الصلاح ، وأيضاً إنقطاع الممارسة الفلسفية لمدة طويلة ، وحتمية الصراع والتناقض بين قيم الفكر اللاهوائى المهيمن (الميتافيزقيا الدينية، التصور الدينى للسلْطة الخ) وبين القيم التى حملها الغرب [١] .

وبنتقد تصنيف صليبا ، واعتماد نصار على نفس تصنيف صليبا ، فيرى أن هذا التصنيف حتى فى المستوى الوصفى لا يحدد كل إشكال الحضور الفلسفى فى الثقافة العربية المعاصرة ، كما هذا التصنيف لا يشير إلى الملابسات النظرية والتاريخية التى يثيرها هذا الحضور بالإضافة إلى ذلك فإنه لا يفسر ظاهرة الغياب – غياب الإبداع الفلسفى – وهو أطول من زمن الحضور ، ولا يعني الحضور نفسه، توفر الإبداع. ومن التيارات التى أغفلها التصنيف على مستوى الحضور : التيار الهيغلي ، فمثلا على العنانى ومجاهد عبد المنعم مجاهد ، ثم التيار الديكارتى : جانبها المنهجى ، وكمثال طه حسين والشعر الجاهلى ، ثم البراغماتية ، مثلا فى مجلة "سياسية الدولية" القاهرية ، والانفتاح الاقتصادى عهد السادات. ثم تناسى التصنيف الفلسفة الماركسية والتيارات الفكرية الاشتراكية ، كما لا يشير طبعاً إلى التيارات اللاحقة بعد زمن بحث صليبا ، كالماركوزية والبنيوية ، وأيضاً دعوة الاستقلال الفلسفى "لناصيف نصار. ويرى أن تصنيف جميل صليبا يتصف بعدم قدرته على إدراك بعض التيارات بالإضافة إلى خلط واضح فى المفاهيم ، فمثلا ما أساس جمعه بن محمد عبده ويوسف كرم فى التيار العقلى حيث مفهوم عبده للعقل أشعرى،ومفهوم كرم يونانى ارسطي ، كذلك تصنيفه الشميل كما دى ، بينما مواقف شميل بعد مقالاته

---

[١] كمال عبد اللطيف – السابق ص ٢٠٥ .

للنشوء وبوخنر ، ذات اتجاه وضعي ، الاتجاه للعلم فقط أو وحده ، ثم على أساس يجمع بين العقاد وعثمان أمين تحت التيار الروحى وكيف يعتبر العقاد فيلسوفا [١] ؟

بعد ذلك ينفى كمال عبد اللطيف وجود حضور فلسفى أو وعى فلسفى ، بل أما تبعية للغرب ، وأما خطاب فلسفي توفيقى ، (مغامرة فلسفية ضمن افق اللاهوت. وهذا وذاك نتيجة لعامل الهيمنة الدينية والامبرالية.

ويوضح أهم خصائص هذا التفلسف (التابع والتوفيقى) التلخيص ، العرض ، التناقض ثم التراجع ، وأنه عموما ممارسة عمياء[٢] ، ويمثل لذلك من عبد العزيز الجبابي ، ففكره قائم على التوفيق ، والربط بين عناصر متنافرة ، ثم هو انتقائى ، وغياب عامل التعامل التاريخى ، ثم الهامشية [٣] ، ومثال آخر من بدوى فى وجودتيه وأيضاً ركضه وراء التراث الماثل سابقاً ثم التراجع [٤] ، مثال ثالث من زكى نجيب محمود ، مثال على التابع "للغرب تبعية عمياء فبشر بأفكار الوضعية. فى مناخ فكرى تسوده الرؤية اللاهوية ، غير متسائل عن الشروط التاريخية والنظرية المهيئة لتبلور الفكر الوضعى ، فلم يكن وفيا لمتطلبات مجتمعه. ولم ينجز نقله للوضعية اية ممارسة ثقافية فعالة [٥] . ثم تراجع إلى استيعاب التراث العربي الإسلامي منتهيا إلى تراجعه عن مبادئه الوضعية وهذا التراجع يبين استمرار هيمنة الفكر اللاهوتى ويشير إلى مثيل هذه التبعية العمياء فى الدعوة خصوصا فى المغرب للالتوسيرية ، التى تطرح مشاكل نظرية متعددة من قبيل أنها لا تختلف عن الاهتمام بالماركوزية بالأمس وبالوجودية فى الستينيات ، تعاملا مؤقتا مع مستحدثات الفكر الغربى ، ثم النسيان ، لماذا الاكتفاء بالتخليص لهذه الحركات ، دون حوار ، واتخاذ مواقف سياسية طبقية

---

(١) كذلك . ص ٢٠٦ _ ٢٠٧ .
(٢) كذلك . ص ٢١٠ .
(٣) كذلك . ص ٢٠٨ _ ٢٠٩ .
(٤) كذلك . ص ٢٠٨ .
(٥) كذلك . ص ٢١٠ .

باتجاهما ، وبانتماء ، أو انحياز أديو لو جى ، كما فعل التوسير [١] .

ويرى الباحث عبد اللطيف أن دعوة النصار للاستقلال الفلسفى ، هى مجرد ، رد فعل تبسيطى ، أن لم يكن سلفيا لمسالة الإبداع فى الفلسفة ، لأن دعوته تقوم على تأكيد "الذات" فى مقابل "الآخر" والتضحية بمكتسبات ونتائج تاريخ الفلسفة ، ويرى أن كل التعامل القديم لا ينتج إلا مواقف توفيقية أو تابعة. أن طريق الإبداع لا يكون إلا بالتخلى عن الرؤية اللاهوتية من جهة ، والتسلح بمنهج تاريخى نقدى [٢] .

ويخلص الكاتب إلى خمس خلاصات :

١- سيادة الفكر اللاهوتي نتيجة غياب الممارسة النظرية الفلسفية .

٢- استمرار التبعية لا ينتج إلا فكرا غريبا , مغاير تاريخية لتاريخنا .

٣- لا يوجد حضور تاريخى واسع فى محيط الثقافة العربية المعاصرة ، فهو فكر نخبوى .

٤- الخطاب الفلسفى الناشئ انتقائي ، صفاته : التلفيق ، والجمع والشروح المبسطة على حساب البناء والتعامل النقدى والمساهمة فى التأصيل النظرى .

٥- الدعوة إلى تعامل تاريخى نقدى إلا يهمل المنجزات النظرية لتاريخ الفلسفة، ويبدى وفاء لفاعلية الإنسان النظرية[٣] .

الجابرى ، وحسن حنفى بعض الملاحظات حول بعض الطروح : قبل أن نعطى تقيما واسعا ، وما نراه ، أحب أن أقف عند بعض الملاحظات حول بعض الطروح ، علما بأن الآراء السابقة يمكن أن تكون نوعا من الرد ورد الرد بعضها على بعض موجهة النظر إلى النواقص ، والانتقاد اللازم لها. بعضها على بعض لكن أحب أن أقف عند الجابرى ، وحسن حنفى ، .بالنسبة للجابرى ستكون تعليقاتي

---

[١] كذلك . ص ٢١١ – ٢١٣ .
[٢] كذلك . ص ٢١٣ .
[٣] كذلك . ص ٢١٤ .

بالإشارة إلى مواضع ما فصلنا عن رايه ، تحت علامات مثل × ،×× إلخ وهكذا ، ليعود القارء إلى ما لخصناه عن رايه فى كل نقطة علقنا عليها. وكما يلى مع التنبيه إلى أنني قدمت دراسة نقدية مفصلة لأطروحات الجابري في بحث كبير بعنوان : "مفهوم التراث عند محمد عابد الجابرى ، دراسة نقدية" ويقع فى "١٣٠" صفحة فولسكاب وفى بحث آخر بعنوان "نقد المذاهب الآخرى من خلال المذاهب التكاملى"[١]

(×) حكم الجابرى على فلسفتنا فى الماضى إنها قراءة لفلسفة أخرى هى الفلسفى اليونانية ، هى تكرار لرأى المستشرقين الأول إلى مطلع القرن العشرين ، وخصوصاً[٢]. تنمان وكوزان ورينان

×× ثم ما معنى مستقلة"؟ مستقلة عن بعضها ، مثلا بين الفلاسفة والمتكلمين ، هذا الكلام فارغ حيث يوجد تحاور وتبادل ونقد بين الكل، مثلا بين المتكلمين وفلاسفة الإسلام ، وبين الفلاسفة أنفسهم بين الغزالى وابن رشد المذاهب الكلامية نفسها [٣]

×××وقول الجابرى : قراءات وظفت المادة المعرفية (اليونية) نفسها لأهداف أيديولوجية مختلفة متابينة " . أقول له : العلم فى كل زمان (محدد) ومرحلة معينة واحد، والفلسفات حوله كثيرة ، وهذا ما حصل بالنسبة لمركزية الأرض أو نظرية بطليموس ، بينما تعددت الفلسفات عالميا فى اليونان والفترة الإسلامية والوسيطة حولها، وهذا ما حصل مع فيزياء نيوتن ، والفيزياء الكوانتومية ، ومع نظريات التطور ، وفيزياء انشتاين الخ : هل العلم يساوي الفلسفة ؟ كلا معنى هذا أن ما يسميه قراءات أيديولجية هو نفسه التفلسف حول المعطى العلمى الواحد. هنا خلط

---

(١) ذكرنا هذين البحثين وطبعهما إلخ فيما تقدم .

(٢) فعلنا ذلك فى بحوثنا عن العقل والعقلانية ، والعقل أو مكانته فى التراث ، وخصوصاً بحثنا : صور ونماذج ، الذى طور تحت عنوان : العقل فى التراث العربي ، الذى الغى فى مؤسسة شومان ، ٢٠٠١ ، الشهر الحادي عشر ؛ ويطبع الآن فى كتاب مع بحث آخر.

(٣) على سبيل المثال الحوار بين الغزالى وابن سينا والفارابي ، وبين المتكلمين قبله وهذين ، وبين الغزالى وابن رشد والقائمة تطول ، فى التهافتين بعد تهافت الغزالي لزادة والطوسي ، فى كتاب المواقف للايحى وشروحه .

للأوراق ، كلام عريض غير محدد المعنى ، وخادع ، لكنه ضبابى ، المادة العلمية نفسها تفلسفوا حولها، وبتواصل ، تماما كما حصل ، عند اليونان أو الهنود وفى الصين ، وأوروبا اليوم ، لكن أين الخدعة ؟ هى فى قوله : أنها أيديولوجية وليست فلسفة ، هذا واحد ، وأنها لأن المعرفة فيها (العلم) يونانى ، فهى قراءة لفلسفة اليونان ، وهنا الخلط ؟ هل هى فلسفة اليونان ؟ المذاهب الكبرى فى الوجود والمعرفة الخ أصلها اليونان ، لكن التفلسف بين الشعوب حول الحلول الكبرى استمر عند المسلمين وعند الاوربين اليوم ، مقدمين فى التفاصيل والحوار مع بعضهم ومع أسلافهم الكثير من الرؤى الجديدة المستقلة

×××× قوله : إن ما يتم فلاسفتنا هو جعل التصور الدينى مقبولا عقليا ، وشرعته المعقول ، ومفاد قوله أن مشكلة التوفيق والتصالح هى الهدف للنشاط الفكرى آنذاك ، وهو كلام معاد مكرر ، ونحن نرى بعكس ذلك أن من يسمون فلاسفة الإسلام مستقلون عن هذه المحاولة، هم فلاسفة مثاليون وليسوا فلاسفة دين وهذا كلام يطول ، أوضحناه فى مناقشتنا للجابري فى بحوثنا اعلاه ، ولأخرين ، وكما سنوضح لاحقا فى مناقشتنا لحسن حنفى ، ولآخرين وردت اراؤهم فى هذا البحث ، وقوله أنها خطاب أيديولوجى، يسقط بوضع : فلسفى.

××××× وقول الجابرى : إن الفلسفة الإسلامية لم تكن قراءة متواصلة متجددة لتاريخها الخاص ، تاريخها المعرفي الميتافيزيقيى . . . "هذا خطأ لماذا ؟ لأنها قراءة متواصلة فعلا لتاريخها المعرفي (العلمى الفتروي) ولمشكلات الفلسفة الكبرى من خلال أطراف كثيرة متنوعة ، أهمها الحوار بين المتكلمين من جهة والفلاسفة من جهة أخرى، وأيضاً الحوار داخل كل طرف ، أما قوله : لا يحمل أى تقدم ولا يعكس أية حركة ؟ فالمقصود منه أنه ظل ضمن الحلول الكبرى للفكر الفلسفى القديم ، والملاحظة المبدأيه ، تعدد موارده ، ومناهجه أولا ، فهى

ليست يونانية فقط" هناك إبعاد عالمية ، شرقية ، بلى أن الهلينية التى تاثروا بها هى نفسها ليست يونانية خالصة ، بالإضافة إلى البعد المحلى والمجتمعى المباشر، والمتعدد فى الرقعة الإسلامية الواسعة! ووجود التصور الدينى الإسلامى وسواه ، لقد أوضح انجلز ، وسنشير إلى نص قوله : أن الفكر اليونانى يكاد يقدم كل الحلول الكبرى الممكنة للمشكلات الفلسفية ، ولا يعنى هذا أن كل التفلسف عبر العصور بعده هو تكرار له ! ولا أن ما قدم بعده هو ليس فكرا فلسفيا. ولا ينفى أنه ضمن كل مشكلة يوجد الكثير من التأصيل والحوار وتعدد الطروح، والجزئيات العميقة، وخير مثال مشكلة الوجود حيث قدم المفكر الإسلامى متكلما وفليسوفا وصوفيا ، أعمق الآراء والجزئيات والرؤى المتضاده ، والمطلع على الحوار بين المتكلمين وفلاسفة الإسلام حولها بتعجب للأصالة والمشكلات الجديدة والإنارات حول القديمة وأنصح بقرارة تهافت الفلاسفة و"تهافت التهافت ، والذى يوجد تعامل نقدى حوله فى كتابنا" حوار بين الفلاسفة والمتكلمين" ولو نظرنا إلى حقيقة الفلسفة الأوربية الحديثة لوجدنا مثل هذه الظاهرة ، أعنى وجود المذاهب الكبرى للفكر الفلسفى من مادية ومثالية فى الميتافيزيقيا ، وفى المعرفة عقلية وتجريبية ، وبين هذه وتلك إضافات وجزئيات ، إلى أن غير العلم نظرياته ، وربما أخذت الفرض المقابل لطروح تلك أو التوفيق بين المناهج والحلول ، كما فى حالة "كانت" بل حتى هناك عوده إلى فلسفات ولاهوتيات القرون الوسيطى.

×××××× وقول الجابرى :. إن الجديد فيها والذي له معنى هو الوظيفة الايدلوجية التى أعطاها كل فيلسوف لهذه المعرفة "اليونانية" غير سليم ، والصحيح أن نقول "الجديد" فيها هو الفلسفة التى تبناها أو صاغها كل فيلسوف حول هذه المعرفة (أى العلم) وعندئذ لا معنى لقوله ولا للومه الموجه لهم لأن هذا فعلا ما يحصل عبر تاريخ الفلسفة : تفلسف حول معطيات علمية ، مضافا إليه أو مؤثر فيه بجانب

المعطى العلمى السائد : الزمان والمكان وبنية المجتمع ، درجة تطور الحضارة محليا وعالميا ، والقيم السائدة ، والعوامل السياسية الخ حتى عوامل تصوغ فلسفة ما ، أي فلسفة : حديث الجابرى عن فقدان العقل ، واتجاه غنوصى لا عقلانى شرقى ، ومدرسة مغربية عقلانية. الثانية تقطع ما بين الدين والفلسفة والاولى توفق ما بينهما ، وأنها ماسورة بقياس الغائب كل الشاهد ، والنظرة الذرية اللاتقيدية أو الرافضة للسببية الطبيعية، على عكس الاولى الخ هذه الدعاوى إلى رفضت من قبل ناقدين كثرين ، كما قمت بنقدها مفصلا ، فى بحوثنا المشار إليها اعلاه ، مفصلا أيضاً نقود هؤلاء النقاد الكثر ! أما عيوب دعوة الجابرى لطرح ابن سينا والمشارقة ، والاتجاهات التى تمثل اللاعقل حسب قوله ، أو الذرى ، أو اللاتقييدى. ! فأهمها أى عيوب هذه النظرة التجزيئية، الانتقائية التحكمية ، أن هذا الحذف والقطع والطرح لا يفهم ما جرى من حوار ونقاش فى كل الأطراف وأن حصيلة العقلى واللاعقلي هو نتاج تفلسف وحوار وعقل ناقد . أما مسألة الاتجاه اللامعقول فى بعض الاتجاهات الفلسفية العربية الحديثة فهو نصيب بعضها ، وليس كل الاتجاهات ، كما فى الاتجاهات نحو العقلانية القديمة والحديثة ، بل والإلحادية المادية الخالصة ، كما فى الاتجاهات الوضعية والوجودية والماركسية وسواها. ولكن السؤال هو : هل الفلسفات الغربية الحديثة نفسها الموصوفة عنده (الجابرى) باللاعقلانية ، مثل فلسفة برجسون هى فعلا لا عقلية محضة ؟ وهل اللامعقول عند الأوروبيين المحدثين وفى القرن التاسع عشر هو مجرد خرافة أم هو رد فعل ومحكوم بنقده للتيارات العلمية والوضعية والمادية السابقة . خصوصا بعد ظهور نظريات جديدة فى العلم ، وفكره الاحتمالية "كما هو معروف ؟ فما هذا الخلط والتعامل الاعمى الشامل الذى يقولب احكاما عامة ، كاليل الذى بتدوفيه كل الأبقار سوداء ، تاركا أو غير دارس لممثلى هذه التيارات ! بل غير دار أو

مهتم بعديدا لمفكرين خارج هذه الاتجاهات ، خارج تصنيف صليبا – كما شخصنا على لسان بن سعيد ، وكمال عبد اللطيف ، وايضاً خارج أحكام الجابرى نفسها ، ذلك أنه من المستحيل عليه أو على سواه الإدعاء بأنه عرف وقرأ وناقش كل من كتب في الفلسفة ، بل حتى قرأ وعرف ما وراء المكتوب لكل مفكر كبير من ممثلى هذه الاتجاهات ، هذه أحكام تقع فى خانة حكم المستشرقين الأول على كل تراثنا الفكرى العربي والشرقي ، بل والغربي الحديث !!

والآن **نقف مع حسن حنفى** ، أولا نقف عند محاضرته أو ملخص محاضرته فى المؤتمر الفلسفى فى القاهرة ، أو قل إمام ملخص لها ، وأيضاً بنقاط وإشارات ، كما فعلنا مع الجابرى ، ثم نعود إلى تقويم عام لبحثه المطول والمنشور فى "الفلسفة فى الوطن العربى" ، والذى فصلناه أعلاه .

× قوله : إن الفلسفة فى جامعتنا . . . فأننا لا نستطيع القول بأن لدينا فلاسفة أو أننا أخرجنا فلسفة . . . ألخ" أقول : هذا حكم شامل يخرج كل المتعاملين بالفلسفة بما فى ذلك فلاسفتنا القدامى منذ الكندى وما بعده إلى اليوم ، من دائرة التفلسف. ما هى مواصفات الفيلسوف والفلسفة، (يوضح حنفى فى بحث سابق له ، من هو الفليسوف) إذا كان حواراً عميقا هائلا بين الغزالى وابن رشد فى التهافت ليس فلسفة ، ولا أن أحدهما يستحق اسم الفليسوف ! ويكون شخص مثل طاليس ترك لنا ثلاثة جمل أو فقرات مليئة بالتناقض واللامعقولية فليسوفا ! ويكون مفكرون مسيحيون ووسيطيون فلاسفة بحسب تاريخ الفلسفة الغربية ، ويكون فيلون فليسوف يهوديا ، موسى ابن ميمون كذلك ويكون بعض شراح أفلاطون وأرسطو القدامى فلاسفة ومناطقة ، ولا يكون واحد ممن عنى بالمنطق أو الميتافيزقيا والأخلاق والسياسة ليس فليسوفا ؟ لماذا نجلد ذاتنا هكذا وبهذه الحدة ؟ أن دواعى مثل هذا الرفض لوجود فلاسفة عندنا ماضيا وحاضرا كثيرة ، وفيما نقدم من أراء

الباحثين وتعلاتهم ما يقدم الكثير من هذه الدواعى ، ولعل بعضها متأت من أسباب دينية أصولية ، كما عند النشار ومحمد البهى ، وآخرين أو لأسباب لا دينية، كما عند بدوى ، فى قوله بأن روح الإسلام هى ضد التفلسف كما أسلفنا – وربما لنفس السبب الجابرى ، فقد شعرت أن التفلسف عنده يساوى اللاعتقاد واللامرجعية دينية أو تراثية ، وربما لأسباب شبه بيولوجية عند بعض المستشرقين ومجموعة من مؤرخينا القدامى أو الأسباب تتعلق بالتقسيمات الجغرافية عند بعض آخر منهم [1] . وأكاد أميل إلى أن رفض حنفى لوجود ظاهرة تفلسف عندنا مدفوع بأسباب ، سيطرة النص الدينى ، والمرجعية الدينية ، والتراثية ، إلا بالتحايل عليها بتأويل وتلوين

××. وكلامه عن أن التيارات الحديثة فى الفلسفة العربية اليوم لم تثمر لأنها نشأت فى تربة لا تسمح لها بالنمو الخ. صحيح إلى حد ، لكن المماثلة موجودة ، بل أن محاولة القطعية موجودة بتدرج ، هذه القطيعة (أي القطيعة مع التراث) ، بدأت مع بداية عصر النهضة العربية أول القرن العشرين بأخذنا من الآخر ، إدخال آراء غربية ومؤسسات وأنظمة حكم (الأصلاحيون والقوميون ، والعلمانيون الأول) ، ثم تبنى الاتجاهات الفلسفية الغربية نفسها. ماذا يمثل هذا ؟ أن محاولات عصر النهضة ، الاتجاه الإصلاحى والتراثى هي محاولة مشابهة لما فعله المتكلمون وأصوليو الفقه. بعض الاتجاهات العلمانية والعلمية والاشتراكية ، عند شلبى شميل ، وآخرين وسلامة مرسى تسير فى خط الاستقلال أو الأصالة الفلسفية ، كيف تفسر الاتجاهات الفلسفية العربية الحديثة التى عددها جميل صليبا

---

[1] أنظر بحوثنا عن الاستشراق الأول : صور نقدية للاستشراق التقليدى والجديد الجزء الثالث فى مسلس "الاستشراق" مديرية الشئون الثقافية ، بغداد ، العدد ٣ ، ١٩٨٩ وبحثنا الآخر ملاحظات حول الاستشراق ودارسيه ، ضمن محور "إشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب ، المجمع العلمي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٧ .

وأضاف إليها آخرون؟ فى رأيي علينا الآ نتصور أنها تقليد ومحاكاة ليس إلا , بل هى استثار واختيار فلسفى يحميهم من سطوة الفكر السائد والمستند على كل أنواع السلطويات [١] . إذن نحن إمام محاولات استقلال فلسفى ليس عن الفكر العالمى الغربي، فهذا ليس هو الغاية منه ، بل هو محاولة استقلال وقطيعة ، بمثل ما فعلته نفس هذه المذاهب أو لنقل الفكر الأوروبى الحديث عن تراث العصور الوسطى وعلمها وتوجهاتها الكبرى. واسترجع مكلم نفس المحاولة قامت فى تراثنا الفلسفى القديم ، عندما منهج فلاسفتنا لأنواع الخطاب والتأويل ، والمضنون به على غير أهله ! ونفس الشئ يقال عن المتفلسف العربى الحديث صاحب المنبع الماركسى أو البنيوي أو الوضعى أو الشخصاني ، كلاهما الفليسوف العربى القديم والحديث ، إنما يدافع من خلف هذه الواجهات عن حقوق التفلسف الحر العقلانى ، غير المستند إلى طروحات النص القطعى القبول (وهنا خطا الجابرى وإسكندر مطر) فى فهم حقيقة هذه الاتجاهات وحقيقة الهدف من تفلسف فلاسفتنا (وربما بعض المتكلمين القدامى) من الفارابى وربما من الكندى فصاعدا حتى ابن رشد وما بعده. وحين تتمكن هذه الاتجاهات وتشيع وتزول عوائق نموها ، عندها سيعقب هذه المرحلة الاستشارية الاعادية ، مراحل تجديد وحلول ومذاهب ، كما يحصل فى أوروبا نفسها اليوم فلم يقتصر الأمر على الاتجاهات التى عددها صليبا ، هناك مذاهب ومدارس جديدة باستمرار. هناك خارج من صنفوا اتجاهات مفكرينا المحدثين بحسب صليبا وآخرين ، اتجاهات آخرى ، ولكن المهم أن هناك أطاريح ودراسات لا عدد لها ، تصل إلى المستوى "الزمان الوجودى" ليدوى مثلا، والتى وعلى أساسها بالدرجة الأولى أعتبر بدوى فليسوفا وجوديا ، لكنها فى معظمها لم تنتشر ولم يعلم أحد بها سوى لجان المناقشة والمشرف؟ وهناك مثل

---

[١] عن السلطويات كتابا : الإنسان والفلسفة ، بغداد ١٩٩ . ، فصل واقع الفلسفة العربية .

ذلك مئات وآلاف الدراسات النظرية فى كل حقل من حقول الفلسفة ، لا أقصد تواريخ الأحقاب الكبرى : بل دراسات مفصلة فى نظرية المعرفة والميتافيزقيا ومشكلات الوجود والزمان وفلسفة التاريخ والفن وفلسفة العلم والأخلاق والفلسفة السياسية والقانون ، إضافة إلى الدراسات حول الدين والعقائد ونشوء ومقارنة الأديان ، وكذلك فى الفكر الاجتماعى وفى المادية والمثالية عموما ، وفى الفكر الاشتراكى وأنا أؤكد أن معظم ، بل ربما كل من يقولون لا يوجد تفلسف أو إبداع عندنا ، لا يستطيع أن بعدد عشر من يشتغلون فى الفلسفة فى هذا القطر آنذاك ، ولا ربما واحد من عشرة من الدراسات والأطاريح والبحوث فى الفلسفة فى هذا القطر أو ذاك ، فضلا عن كل العالم العربى

××× قوله : من عرض الأسماء لا يمكن وجود فلسفة عربية ، بل من خلال المشاكل والأجوبة عليها. فى اتجاه قريب طالبت فى المؤتمر نفسه أن يقدم فى المؤتمرات الفلسفية واشباهها ، من منتديات ، عدد من الرواد المشهود لهم يلخصون فلسفتهم ورؤيتهم الشاملة ، وما طرحوه فى كتبهم ، ولو واحدا فى كل منتدى أو مؤتمر فلسفى أو فكرى ، أما إقتصار المؤتمرات والندوات على المشاركة فى محور محدد وبدقائق وكتاريخ فلن يهيأ المجال للتحاور وتأصيل الجديد ومتابعته .

×××× قوله : أن من جملة العوائق الثنائية ، فهى تنتهى إلى توفيقية. مثلا بين العقل والوحى ، وسؤالى : هل التوفيقية ليست فلسفة ؟ ألا يوجد عند الغربيين الآن فلسفات من هذا النوع ؟ وفى العصر الوسيط وفى مطلع النهضة الأوروبية ؟ كل ذلك فكر وفلسفة وتفلسف ، لكن المهم المحتوى أو المنهج والأصالة فى الطرح. هناك من يرى أن معظم فلاسفة أوروبا منذ ديكارت ، هم قسس ورجال دين فى الهدف والجوهر، وليس كمثاليين مستقلين ، مثلا فؤاد زكريا فى كتابة "نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان ، وسلسلة مقالاتى وهى ستة عشرة مقالة فى

صحيفة القادسية العراقية. إذن لندع الأحكام المشددة فهى أى المواصفات والإشتراطات الضيقة (مثل وجود العقلانية أو العقل وحده) تقصي فكرا فلسفيا واسعا ، وربما يكون أساس الإبداع ، هو هنا فى المرحلة التى يمر بها الفكر العربى والمفكر العربى من ضغوط وهيمنة الماضى والسلطويات. والآن نقف عند بحثه فى المؤتمر الفلسفى الأول والذى عرضناه مفصلا أعلاه ، ونعود الآن لصياغته بحسب ترقيمنا :

١- الفلسفة نظام مرتبط بمجتمع وزمان ومكان ص ١٣ ، ص ١٨ .

٢- لا يوجد عندنا فلسفة ولا فلاسفة ، الترجمة غاية لا للابداع الخ ص ١٤ ، وأسباب عدم وجود فلسفة هى :

أ- رجوعنا إلى التراث لم يفد فى ظهور فلسفة ، لماذ ؟ لأننا التفتنا إلى التراث دون موقف منا أزاءَه ص ١٦ .

ب- ولم نستفد من الغرب ، عند تعرفنا عليه ، لأننا أجتثنا المذهب الفلسفى من جذوره ص ١٦ .

ج- غياب التبصر المباشر للواقع ، تحولت الفلسفة إلى نقل عن القدماء أو المحدثين ص ١٩ .

د- الجو العام من الداخل والخارج لإجهاض العقول القول ص ٢٠ .

ويقدم حنفى الحلول : بالنسبة لـــ ١- يرى استبدال تراثيات بأخرى ، مثل حرية المعتزلة ضد كسب الأشاعرة ، والخوارج ضد المرجئة ، واللاتصوف ضد التصوف ، وإعطاء الأولوية للواقع بديلا عن حكم النص ، وبعض علوم التراث حول القرآن والحديث والفقه أنتهى دورها ص ٢٠ - ٢٤ والخلاصة كذلك علينا إعادة بناء القديم ، بضرب من التأويل والقراءة من أجل إبداع جديد . ص ٢٧ ، بحسب رايى مؤدى مشروع حسن حنفى فى بحثه هذا وربما فى البحوث بعده ، هو الوقوف عند

التراث كحل مع تأويلة وتلوينة على حد نقد (أبو زيد)[1] . لمشروع حنفى كله إشتراطاته وبالنسبة للنقطة (ب) ظاهرها دعوة ضد التقوقع ، ولكن اشتراطا الثمانية ، تصب فى رفض الغرب وتحجيمه وتجاوزه إلى الوراء لا إلى الامام (أنظر النقاط الثمان ص ٣٠ – ٣١ ، ثم النقاط (١١) ص ٣٥ – ٣٦ ، أن الإنسان وهو يقراء هذه الاشتراطات أو الوصفات لو النتائج من إتخاذنا موقفا يحدده من التراث الأوروبى ، لا يمنع نفسه من الشعور بوجود مبالغة وتضخيم ، مؤرخون غربيون ، حكموا على أن الفكر الغربى ، فلسفة وعلوما ، ومؤسسات ، هو حلقة من حلقات تطورية ، لكنها حلقة متقدمة ولا يمنع نفسه عن الشعور ب– (تقوقعية ونسبية مطلة ، وليست نسبية حضارية تطورية عالمية الأفق ، في نقاط حنفي الثمان ، وفيما ـمها، وأنا أسال حنفى : إذا كانت اشتراطاته تعتمد على بعد تأريخي ومجتمعى وحضاري ، هل ذهاب الإقطاع فى أوروبا ، ظهور الصناعة الآلية ، الثورة الصناعية فى انكلز وأوربا ، هى أحداث محلية أم عالمية؟ ظهورا وتاثيرا ، وكذلك الأبنية الفكرية حوله ، أن المنقذ من الوقوع فى الشرنقة هو فكرة الحلقات أو التشكيلات أو المراحل الكبرى عبر تاريخ الحضارة البشرية ، والخروج عنها هو نسبيه مطلقة ، وقوقعة. أن الدعوة إلى اعتبار الوعى الأوروبى أنه تاريخ ليس خارج التاريخ ، وكذلك الاهتمام بالخصوصية للشعوب ، ورد الغرب إلى حدوده الطبيعية الاتقى التغريط بالبعد العالمى الإنسانى الموجود فى هذا الوعى الأوروبى ، بل أن إبداع الشعوب المتأخرة خارج الوعى الأوروبى أو خارج العالم الغربى ، ربما لا يتم ، فقط بالانكفاء وأنما بانتفاح الواعى والنقدى على الآخر ، وعلى الاستفادة من الانجاز الغربى والعالمى فى الميادين كلها من علم ، وتكنولوجيا ، وفكر ومناهج فكرية ورؤى ، وحتى مجالات الإبداع الفنى كالشعر والمسرح والرسم الخ ، بالنسبة للنقطة ج– الموقف من الواقع ، ما نجده فى

[1] نصر أو زيد ، نقد الخطاب الديني. ط٣ . ١٩٩٥ من الفصل الثانى ص ١٣٧ ـ ١٩٣ .

التفاصيل انتقائية ، مثل الجابرى (أنظر الأمثلة التى يطرحها حتى ٣٦ ، ٣٧) ودعوته لإسقاط ما لا يتفق من التراث مع الواقع (من يفهم الواقع وكيف؟) ، هو منهج لا مبرر له ، من يسقط ماذا ؟ تصور عدة فئات ، فكرية تسقط ما لا يتفق مع قراءاتها لن يبقى شئ .

خذ كلامه عن شروط الحرية التى تتاح للمفكر والمذاهب. فهو يحددها بالعقيدة، مثل التوحيد ، فأنه حرية هذه؟ حتى ٣٨ - ٣٩ . بقى لى ملاحظات سريعة على بحثه كله، :

١- نص طويل من (١٨ - ١٩) أن معظم مناهج وفلسفات الغرب ، موجودة فى ماضينا عند علمائنا ومفكرين الأول ! وهذا ضد إدعائه أنه لا فلسفة عندنا ماضياً وحاضرا .

٢- تعليقنا على دعوته لإعادة بناء القديم بضرب من التأويل والقراءة من أجل إبداع جديد (ص٢٧) السؤال لم هذا؟ لماذا إعادة بناء القديم؟ وما حدود ذلك . يرى نصر أبو زيد أن منهج حسن حنفى (ممثل اليسار الإسلامى بحسب نصر أبى زيد ، أنظر ص ١٣٩) هو تلوين للتراث ، وليس تاويلا ولا تفسيرا ، وهو محق [(١)] .

٣- بشأن البدائل (ص٢٧) واضح إذن أن هدفه نهضوى ، أى النهضة والحداثة، أخذ العقل والطبيعة والإنسان كمحور لكل علم وتفلسف وهى جوهر الفكر والنهضة الأوروبية وما بعدها ! ص ٤٠- ٤١

٤-مشروعة الاستغراب ، النقاط الأحدى عشرة ، سبقت ملاحظاتى عليها اعلاه.

٥- قوله : أننا لم نمر بما مر به الغرب ، حيث نشأت مذاهبه الفلسفية مثلا كانط وهيغل فى ظروف خاصة ، وبعد تعرية العالم من أغطيته النظرية الموروثة ، ونحن لم تحدث عندنا بعد عملية التعرية. ص ٤٠ اساله : هل كانط وهيغل تلوين

---

(١) أبو زيد - السابق. ص ١٤٠ .

أو تأويل للمسيحية؟ والفكر الوسيط ، والنص المقّدسي ؟ ودعوتك للتعرية ، تراثية ولا علاقة لها بما حصل عند رجال النهضة الأوروبية عموما ، أو في المسار الأكبر ، والدليل : عندهم فكر علمانى، مستقل أرضه العقل والطبيعية ، وأنت نفسك وصفته هكذا وشروعك فى الأساس معاكس لذلك. وأخيرا نحن نرى وبإمانة أن كل محاولة نهضوية أو قراءة لتراث بأخرى ، وفرقة تراثية بأخرى ، هو فى الجوهر منهج خاطئ ، لأن خلط للأزمنة وإلغاء للتطور ، وجعل الحاضر ماضيا وبالعكس مهما كانت القدرة على إنطاق الماضى بصورة الحاضر. وهى فى مجموعها ، نوع من الخروج عن المنهجية المعتبرة فى فهم النص ولغته وظروف إنتاجه ، وعلاقاته بأسسه الاجتماعية أو المجتمعية، وظروف نشأته ، هو فوق هذا وذاك واقع تحت تأثير أخذه بأطر الفلسفة الغربية ، وانتقالاتها المعرفية والمنهجية في معرفة الطبيعة والمجتمع والإنسان، وكل هذا ناطق بأن الحضارات لها مسار واحد متصل في الاتجاه العام الشمولي برغم أو مع وجود خصوصيات وان لا طريق لنا إلا بالمسار المعاصر فى إطاره العام ، وتبقى الخصوصيات فى التطبيق وفى بنية كل مجتمع وفى الأهداف المحلية الخاصة ، والبنائية التاريخية التى بنتها تواريخ تلك المجتمعات الخاصة المحلية. وهذا لا يلغى ، بل يؤكد ، ضرورة وجود تنوع فى الرؤى والمناهج والغايات ضمن وليس خارج مسار الحضارة العالمية : هل هناك علوم طبيعية خاصة بنا – كما يرى حنفى ![1] .؟ ربما هناك وسائل وغايات وتطبيقات ضمن مسار العلوم الطبيعية العالمى إلى آخر نظرية طبيعته معترف بها عالميا .

[1] حسن حنفى – بحثه السابق – ص ٣٥ رقم (٤)

عنوان : إلقاء الضوء على تحديد معنى عقل فلسفى ، فلسفة ، فليسوف :

أن وقفتي الطويلة عند بعض من تقدم إيراد آرائهم ، مثل الجابرى ، وحسن حنفى ، هى نموذج نجد تكراراً له ، هنا وهناك ، لمنظورات ، لا ترى وجود فلسفة عندنا فى الماضى والحاضر ، أو فى الماضى فقط ، ولجملة الأسباب والمقاصد من وراء ذلك . ومفيدة مناقشاتى التفصيلية للوصول إلى التقييم العام لهذه الآراء كلها بالمجمل الذى سأقدمه الآن . بداية أقول هل من الصحيح أن تكون أمم بكاملها لها امتداد تاريخى طويل ، وتقلبت فى أحوال وظروف عديدة ، وعانت تطورا ونضجا . . . هل من الصحيح أن تكون مثل هذه الأمم بدون تفلسف وفلاسفة ؟ كما لا يمكن أن تكون بدون شعراء وموسيقيين وعلماء وما هى الجيثيات والدواعى والأسباب الموجبة الفعلية التى قضت بهذا الحكم ؟ هنا تبرز أسباب عديدة متداخلة للقول : بوجود هذه الظاهرة (عدم وجود فلاسفة ولا عقل فلسفى عند الشرقيين ، وخصوصاً عند العرب) ، ثم التصديق بصحتها ، ثم محاولة تفسير وجودها. وقد يكون بعض هذه الأسباب متعلقا بما يسمى بالمركزية الأوربية ، وتقسيم العقول إلى شرقية وغربية ، وتقسيم الاجناس إلى ساميين وآريين ، وهذا ما سنوضحه فى بحث آخر ، وقد تكون الأسباب متعلقة بتأخر طارئ لأمة من الأمم مثل العرب اليوم ، وتقدم لأمم أخرى (كأوروبا وأمريكا) فينتقل الحكم إلى الماضي . وقد يكون هذا الحكم بسبب سياسى أيديولوجى مقصودة ، أو بسبب سياسى أيديولوجى مقصود ، أو بسبب جهل بتراث العرب العلمى والفلسفى وتراث الشرفيين عموما ، وهو وضع كان موجودا عند الدارسين الغربيين قبل قرن أو قرون[1] .

وإذا كان معظم الدارسين يحاولون الإجابة بالنفى إو بالإيجاب بشكل مباشر ، فإننى أعتقد أن كثيرا من الأشكال يمكن أن يزول إذا اتفقنا ابتداء على أمر مهم

---

[1] أدوارد سعيد : الاستشراق ، المعرفة السلطة الانشاء نقله إلى العربية كمال أبو ديب ، بيروت ١٩٨١ ، فى مواضع متعددة وعرضنا له مع نقد ضمن بحثنا السابق – صور نقدية للاستشراق .

يتعلق "بالتعريف" أعنى تحديد معنى عقل فلسفى ، فلسفة ، فليسوف ، إبداع فلسفى. وهكذا ، وذلك لأن التعريف يحدد الحكم ويرسم الجواب. وفيما يلى جملة أضواء لإنارة هذه المسألة .

الضوء الأول :

الغربيون – بشكل عام وليس حاصرا – لهم مقاييسهم عن معنى "فلسفة" ، الفلسفة عندهم تقترن كحد جوهرى وأساس بالكلام العقلى المنطقى القائم على منهج عقلى ، أى على نمط ما نجد عند اليونان القدامى ، ويبدأونه بطاليس عبورا إلى سقراط وأفلاطون وما بعد ذلك. ومحاولة الاخيرين وضع "حدود للأشياء" بشكل قاطع ومحدد وثابت ثم مرورا بأرسطو "ومنطقة" وتوضيحا المستقصية حول التعريف ، وأنواع الخطاب (الظنى والاستدلالي ، أو الجدلى والتصديقي والوسفطائى [١] . الخ ...) وهكذا يصبح معظم ما عند الشرقين (الهنود والصين والعرب) خارجا عن حدود التفلسف والفلسفة ، فالحكم الشائعة الذائعة القصيرة والمكتنزة بتجارب وخبر ، والعقائد القائمة على مصدر خارجى (سماوى مثلا) ، وفيوضات القلب والعاطفة والشعور أو لنقل الجانب الآخر للإنسان المقابل للجانب (العقلى المنطقى) يصبح خارج الفلسفة والتفلسف أيضاً [٢]. وبهذا المنظار نفسه جودل كثيرا فى هل يعتبر الفكر الصوفى عند كل الأمم بما فى ذلك عند الغربين أنفسهم فلسفة أم لا ؟ الدراسات الحديثة والمعمقة حول الفكر الصيني ، وكذلك الهندى [٣] . ترينا أننا أمام نمط

---

[١] حول هذه المنطقة عن سقراط وأفلاطون : بحثنا : سقراط من خلال المصادر الغربية والحديثة . مجلة ـ كلية الآداب عدد (١١) سنة ١٩٦٨ ، وكتابنا : الفلسفة اليونانية قبل أرسطو. بغداد ، ١٩٩ . ص ١٨٥ وما بعدها. وعن أرسطو : ماجد فخرى : أرسطو طاليس. بيروت ١٩٨٥ ، الكلام عن منطقة .

[٢] كتابنا : من الميثولوجيا إلى الفلسفة ، الفصل الثالث .

[٣] حول الفكر الصيني : كتاب : فؤاد محمد شبل : حكمة الصيني ، جزءان ، ج١ . درا المعارف . القاهرة ١٩٦٧ ، وحول الفكر الهندى : رضا كرشنان ، كتاباه بالإنجليزية :

Radhakriaisnan: gndian philosophy, London, 1967

2- Asource Book in gndian phibsophy (with charles , moors Princeton. 1957

مختلف فى التعامل مع الأشياء والأقتراب منها والحكم عليها ، نمط جوهره التعاطف مع الأشياء والأمتزاج بها والأقتراب منها بموصلات بينها وبين الذات ، لا تقوم على اعتبار الأشياء موضوعا خارجيا مستقلا وميتاً ، بل باعتبارها ذوات حية متفاعلة متعاطفة ، تكون مع الآخر (الذات) كلا موحدا .

لا أنكر أن هذا النمط عانى تحولا مع الزمن وخصوصا بعد الأتصال بالنمط الأوروبى العقلى المنطقي ، لكنه للأن باق وسائد عند الصينين بالأخص ، فالكونفوشيوسية موجودة فى الفكر الصينى وعند الرجل العادى متمظهرة فى سلوك وعادات ونظرة إلى الحياة والكون والآخرين ، وإلى الغربيين بالذات . وهكذا وبحد أقل عند الهنود. والأمر يصدق إلى حد أقل عند العرب ، بسبب الطابع الشمولي للإسلام كعقيدة وفكر وسلوك ، وموجة الصهر والتفاعل الحضارى والثقافى والعلمى والفلسفى الذى حدث منذ عصر الترجمة العباسية ، وفيما بعد مطلع هذا القرن العشرين بما يسمى بالنهضة العربية . إنك حين تقيس نمطاً أو وعفاً أو شخصاً أو ظاهرة بمقاييس معينة مأخوذة من نمط آخر ، ستصل بالنتيجة إلى إخراج ذلك النمط الآخر فى حدود ومواصفاتك وأحكامك . وهذا ما جرى عليه الحال فى تعامل الغربيين والمستشرقين والدارسين حتى من قبل مؤرخين عرب ، مع الفكر الفلسفى عندنا ، فحكموا بعدم وجودا تفلسف وفلسفة فى معظم عقائد "وحكم" وطروحات العرب المسلمين ، وقبل الإسلام لأنها فى أغلبها – عندهم – تخرج عن تلك الحدود المحددة لمعنى الفلسفة والتفلسف . وشارك مؤرخونا القدامى المستشرقين ودارس الحضارة من الفريقين فى هذا الحكم ، بل هم أوحوا لأولئك بذلك ، فحكموا مثل ابن صاعد الأندلسي ، والشهرستانى ، والجاحظ وابن خلدون ، والقفطى وآخرين بأن عقلية العرب ليست مؤهلة للتفلسف ، ولا قبل لهم بالتفلسف ، وإن عقليتهم "بسيطة" "موحدة" ، لا ترى المختلف ، ولا تجمعه فى نظرة كلية ... الخ كما هو معروف ،

وما سنوضحه فى بحثنا الآخر ، وأبقى هؤلاء شرذمة قليلة العدد جدا سموهم بفلاسفة الإسلام ، وسموا أسماءهم كالكندى والفارابى وابن سينا وآخرين ، وحكموا عليهم بأنهم شعبة من فلاسفة وفلسفة الزوم . وقسا بعضهم فحكم عليهم بالخروج من دين العرب وفكرهم وطريق الإسلام القويم [١] .

إذا ابتداء علينا أن نوسع مفهوم الفلسفة والتفلسف ليتطابق مع وضع "الشرقي" و"العربي الإسلامي" تأريخيا ، أي فى الماضى ، ثم فى الحاضر. صحيح أننا نتحدث هنا عن فكرنا الفلسفى اليوم ، وهل فيه إبداع ، لكن البعد التاريخى والموروث الثقافى والفلسفى والإسلامي مستمر بشكل أو بآخر عند مفكرينا ، ومصداق ذلك الإتجاهات الفلسفية التى أدعى أصحابها أنهم يقيمون فلسفة عندنا اليوم مثل (جوانية عثمان أمين ، ورحمانية الارزوسي [٢] ... الخ) هى اتجاهات تتبعد كثيرا عن النمط الفلسفى الأوروبى أو العقلانى المنطقى ، وتقترب جدا من مواصفات التفلسف الآخر الذى حددنا به نمط التفلسف الهندى والصيني ، وهو الأمر الذى جعل مؤرخى الفلسفة العربية الإسلامية عندنا اليوم يحكمون على مثل هذه الاتجاهات والمدارس الفلسفية بالجديدة . بأنها ضد العقل وضد التفلسف .. الخ مما هو معروف، وكما هو واضح فى حكم زكى نجيب محمود ومحمد عابد الجابرى ونصار وآخرين ، وهو الأمر الذى جعل رواد الفلسفة الوضعية والماركسية وغيرهم يخرجون التصوف ومعظم الفكر القريب منه عندنا قديما وحديثا من دائرة التفلسف .

إذا ، فالقضية الأساس التى ينبغى لنا ، ونحن نفتش عن وجود تفلسف أصيل هو حسم هذه القضية ، قضية التعريف وتحديد حدود معينة للتفلسف بشكل مرن يدخل

---

[١] حول تفاصيل لأراء هؤلاء : مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ١٩٥٩ ، حيث يشير إلى الشهر زوري ، وابن الصلاح ، والسيوطى وابن خلدون ، بالإضافة إلى من يعتبر فلاسفة الإسلام شعبة من فلسفة الروم ، دون تكفيرهم (ابن تكفير الفلاسفة) مثل ابن صاعدا الأندلسي والجاحظ والقفطى والشهرستانى .

[٢] سبق ذكر تصنيف المدارس العربية الفلسفية الحديثة .

معه هذا النمط الشرقي ، أو لنقل تدخل معه خواطر القلب والتجارب الداخلية ، ومعاناة الأشياء المباشرة ، أو تحديد التفلسف – على الضد فى ذلك – بحيث يقتصر على الكلام المنطقى والعقلى الذى يدرس الأشياء والناس والأفكار من خارج كموضوعات محايدة مستقلة عنا جهد الإمكان .

الضوء الثاني :

هو هذه المرة ينصب على التفريق فلسفة وتفلسف من جهة دين فليسوف من جهة أخرى . وجود تفلسف قد لا يعنى وجود فلاسفة ، مثلا قد يدرس شخص طلبته فكراً فلسفياً ، وليس حتما أن يكون فيلسوفا. كذلك إذا كان التفلسف إتباع لفليسوف أو فلسفة من الخارج (كاليونان أمس والغرب اليوم) أو من الداخل (كالغزالى وابن سينا) وليس شرطاً حتى لو وجد إتباع لهؤلاء الدارسين ، أن يوجد فلاسفة بهذا المستوى لكن المهم هنا أن نسأل هل كلمة "الفليسوف" ذات معنى محدد مطلق وواحد ؟ لكى أقرب القارئ الكريم من ما أريد ، أجلب نصاً عن محمد ابن زكريا الرازى ، حيث استكثر عليه البعض اسم فليسوف ، كما سقراط فليسوف ، فقال :"ونحن إذا كنا غير مستحقين لاسم الفلسفة بالإضافة إلى سقراط ، فإنا مستحقون لأسمها بالإضافة إلى الناس غير المتفلسفين[1].

وما يريده الرازى أن حدود ومعنى كلمة فليسوف هى حدود نسبية ، وهى حدود مرنة تتحدد بجملة ظروف ، فالمجتمع الذى فيه الفليسوف ومدى تقدم ذلك المجتمع ، والزمان والمكان واعتبارات عديدة أخرى تجعل التحديد ليس واضحا ، فلو سألت عن فليسوف بمستوى كل عصر ، لكانت الإجابة هى غيرها لو كنت تسأل عن فليسوف وسيط ، وفليسوف مسيحي ، أو فليسوف يوناني ، أو فليسوف معاصر ، وتختلف لو كنت تسأل عن فليسوف ألمانى حديث وهكذا؟ والميوعة أو المرونة نفسها

---

[1] أبو بكر محمد زكريا الرازى : رسائل الرازى الفلسفية ، بعنوان : رسائل فلسفية ، دار الآفاق ، بيروت ١٩٧٣ ، كتاب "السيرة الفلسفية" منها ص ١٠١ .

يمكن أن تكون لو سألت هل يمكن الإشارة إلى فنانين ، رسامين نحاتين ، شعراء قصاصين ، نقاد مؤرخى حضارة ، علماء آثار ، علماء طبيعة ، علماء رياضة . . . الخ، بمستوى من يشار إليهم عند الغربيين حديثا . بمستوى همنغواي ، أو توينبي أو دارون وتايلور ؟.

الضوء الثالث :

يقول أحد رجال الفكر الغربى المعروفين : أن الأشكال المتعددة للفلسفة الإغريقية تنطوى جنبينيا ، وفى حالة التكوين على معظم أساليب النظر إلى العالم التى أتت فيما بعد. "ولذلك يستمر قائلا – تضطر "فى الفلسفة ، كما فى محاولات عديدة أخرى للعودة مرارا وتكرارا إلى منجزات اليونان"[١] .

ولو شاء باحث أن يطبق هذا القول على أيه مشكلة فلسفية كبرى مثل الوجود ، القيم ، النفس ، المعرفة ، الميتافيزيقيا ... الخ . لوجد أن هذا الفكر اليونانى يكاد يفصّل، أو يلمح ، إلى كل الحلول الممكنة التى تتناول أى مشكلة من هذه المشاكل ولو بشكل جنيني . ونحن قد طبقنا هذا على مشكلة "الوجود" فذكرنا الحلول الفلسفية الونانية لدى اليونان إلى الفتح الإسلامي ، ثم ما يقابلها من حلول فلاسفتنا المسلمين ، دون أن يتضمن هذا أن هذه الحلول الأخيرة هى مجرد قراءة ، أو إعادة لتلك الحلول . المهم هنا أن كبرى الحلول للمشامل الفلسفسة موجودة عند اليونان القدامي ، ونجدها عند فلاسبفة المسلمين القدامي ، ثم عند الفلاسفة المحدثين ، لدرجة بالغ فيها تايلور فقال : أن الفلسفة الحديثة هى قراءات [٢] . على أفلاطون ، وتايلور هنا يقع فى المحذور الخطأ ، الذى وقع فيه المستشرقون الأول عندما حكموا على

---

(١) إنجلز : جدليات الطبيعة ، الترجمة العربية ، منشورات الفن الحديث العالمي ، ١٩٧. ، ص ٦٦ .

(٢) نشير إلى الكتاب "الفلسفة والتراجيديا" الذى أحيل إلى دار الشؤون الثقافية لمراجعته ، وهو بالإنجليزية ترجمة إلى العربية إذا لم تخنى الذاكرة كامل حسين ، حيث يؤيد بالنصوص أى المؤلف الإنجليزي أن هذه الروايات والمسرحيات اليونانية القديمة ، فيها فلسفة أكثر من أفلاطون ، أو على الأقل موازية لها .

فلاسفة الإسلام بأنهم تكرار لأرسطو ، أو بشكل أوسع لليونان ولكن إذا قبلنا هذه المقاييس ، فلماذا يقف الأمر عند فلاسفتنا ، أعنى الحكم على فلاسفتنا بها فقط ؟ لماذا لا نحكم بعدم وجود تفلسف أصيل عند الأوروبي منذ عصر النهضة إلى الأن ، طالما أن ما يقدمه أحدهم فى أية مشكلة كبرى، كالوجود ، مثلا لا يعد أن يقع ضمن واحد من الحلول الكبرى التى طرحها اليونان ؟ قد يبدو أن حلا كالحل التطورى جديد على اليونان ، ولكنه حتى لو صح هذا يبقى ضمن المادي أو المثالي ، فإذا تعاملنا مع فكرنا الفلسفى الموجود الآن من خلال هذه الأضواء ماذا نجد؟ هل هو تكرار ، وإعادة ، أو هو إبداع ؟ لقد عرضنا بإسهاب للجانب التاريخى من المشكلة ، أعنى عن بدء ونمو الفكر الفلسفى العربى الحديث وأهم التيارات البارزة والاتجاهات الفلسفية فى هذه الميسرة ، وأوردنا عديد الآراء لمختصين فى الفلسفة والفكر الإسلامى حول مشكلة وجود إبداع فلسفى أو هو إنتاج تكرارى لا غير وقيمنا بعض هذه الآراء فى مكانها المناسْب ، وأتضح من خلال ضرب بعض هذه الآراء لبعضها ، الكثير من الفجوات والسلبيات ، والنواقص فى الأحكام ، وعلى ضوء كل هذا يمكن تسجيل النقاط التالية البارزة المستخلصة :

مستخلصات ونتائج :

أولاً : لابد من أن يحدد المقياس الذى تقيس به فكرنا الفلسفى القديم والحديث ، والذى ليس لزوماً أن يتطابق مع المقياس الغربي الأوروبي ، والحديث القائم على نمط عقلي منطقى نسبيا فى رؤية الأشياء ، أو قل دراستها من خارج ، كأشياء مستقلة عنا .

ثانياً : مراعاة مستوى "المثال" أو مستى الواقع ، وهنا لابد من تذكّر قول الرازي عن ضرورة أن يحدد الفيلسوف نسبة إلى بعد الواقع ، أي واقع مجتمعه وثقافة المجتمع ، موضعه الحضاري ، لا بشكل مطلق ، على "مثال" الفيلسوف يعبر الأزمنة والأمكنة وكل المتغيرات المحلية والزمنية والتاريخية الخاصة .

ثالثاً : المقياس الغربى ، الأسلوب المنطقى المنظم لشكل وصورة التفلسف ، يؤدى حتماً إلى إخراج الأدب الفلسفى أو قل الفكر الشرقى فى وادي الرافدين ومصر والصين والهند من أن يكون فلسفة ، لكن ما الفلسفة ؟ الفلسفة ، وبعيداً عن الشكل هي "فى الجوهر سؤال ، هم هاجس ، قلق ، حيرة ، فهل ملاحم الشرقيين ، مثل ملحمة ، كلكامش" البابلية المعروفة لا تقدم سؤالاً ، ولا تعطى جواباً أو أجوبه ، ما طبيعة الأشكال أو المشكلة فى هذه الحواريات ؟ أشكال فلسفية ، بلاشك ، هل مسرحيات اليونان القديم ، ليست تفلسفاً ؟ هناك من يرى أنها تتضمن أسئلة فلسفية وحواراً فلسفيا بمستوى محاورات أفلاطون إن لم يكن أعلى منها .

رابعاً : عدد الفلاسفة ، عبر تاريخ الفلسفة يزيد على المئات ، وعدد الفلسفات الكبرى الشاملة لا يزيد على دوزينة ، وعدد المدارس أو المذاهب الفلسفية الكبرى الحديثة أو المعاصرة الأوروبية ، أو قل الغربية عموماً ، أيضاً لا يزيد عن دوزينه ، ومثل ذلك فى الفترة اليونانية ، والإسلامية ، والوسيطة ، ولكن عدد من يسمون فلاسفة، يدخلون تحت واحد من هذه المذاهب كبير ، خذ على سبيل المثال "البراكماتية" أساسها واحد ، لكن عدد الفلاسفة فيها كبير ، فهل هم مقلدون ، أى الفليسوف الحق الجديد هو الباني أو المؤسس ، والبقية إتباع أو مقلدون ؟

خامساً : هل المذهب الفلسفى ظهور من عدم "أم هو فعل ورد فعل ، واستثارة بما تقدمه ، وبناء على معاصره وسابقه ، وموازنات . قد مثلا" كانت وحلل مصادر فلسفته ، وعلاقتة بالتراث الفلسفى قبله ، وبالمذهبين التجريبى والعقلي، وتنتهي إلى أن الكثير من كانت" مبنى على مواقف واستخلاصات، وموازنات . بحقى أن طلب أن يأتى الفليسوف العربي ، القديم والحديث ، بفلسفة أو أتجاه ،

غير مسبوق ، ولا ينطوى على الاتجاهات العالمية داخل تاريخ الفلسفة كله ، هو أمر مستحيل ، كما أن إدعاء "الإبداع" الخالص الكامل ، لأى فيلسوف مهما كان كبيراً ، فى عالم الغرب نفسه ، هو الآخر إدعاء لا دليل عليه ، ولا يصمد أمام تحليل وتعمق واستعصاء لدراسة هذا الفليسوف ومرجعياته وعلاقة فلسفته بالتراث المعاصر والسابق عليه .

سادساً : لكن عندنا تسيطر عقده الخواجه ، والإنبهار ، الغربيون ، يسمون فلاسفتهم، وكل بلد يعطى لبعض مفكريه هذه الثقة ، وتكبر المسألة والاسم بالتكرار وتساعد عوامل ، خارجة عن جدارة الفليسوف نفسه وبذاته ، مثل اللغة التى بها يتكلم ويكتب، مثل الإنجليزية أو الفرنسية ، وهى لغتان عالميتان الآن ومنذ قرون ، تساعد أى "جعلوط" يتحر الحقيقة ، من أجل رؤية مغلقة ، أو إيديولوجيا مصممة ، أو حاكم ، أو نظام أو مصالح اقتصادية تساعده ليكون معروفاً شائعاً ، ومن المعروف أن الدوائر الرأسمالية وما وراءها من شركات "تُصنّع" "المفكرين والفلاسفة ، وقادة المذاهب والآراء والأيديولوجيات والأدباء، والوسائل عديدة ، لعل إبرازها الواضح للبيان الصحف والفضائيات ووسائل النشر ، بينما يبقى قطر ما في الخفاء . ثم هناك "السيادة" سيادة أمة أو دولة ، كما هى سيادة الدول الأوروبية إلى اليوم ومنذ النهضات الصناعية والعلمية ، لو كان العرب "هم سادة العالم اقتصادياً وسياسياً ، ومن حيث "الاقتداء" والقدوة، أي كنموذج للحضارة يحتذى ، فإن كل مفكر سيصدر أفكاره للخارج ، فيكثر قراؤه ومريدوه ، وسيعرف خلال مدة قصيرة ، وسيدخل فى خانة الفلاسفة أو الفنانين الكبار ، ومن ثم يحصد الجوائز .

سابعاً : عملية التضخيم هذه ، بكل أسبابها وألياتها ، توهم ، وتظلم ، تظلم من لا يؤتي لهم مثل هذا الخط ، وتوهم بأهمية مفكرين وفلاسفة) غربيين فى

الغالب، هم فى الواقع أقل من ذلك بكثير ، أو على الأقل أنتهى بريقهم حضارياً وتاريخيا وعلميا ، وأساس تقدم المعرفة نسبة إلى زمانهم . وهذا بالنسبة للفلاسفة الكبار فكيف بصغارهم؟ خذ "فلسفة أفلاطون" لقد أوضح دارسون ومنهم كتابنا "من الميثالوجيا إلى الفلسفة" أن معظم فلسفة أفلاطون ، فى قضاياها الكبري ، لا تقوم على حجج عقلية أو منطقية ، أو وقعيته ، بل وتبصر عن هو ، أنها تقوم على "الأثورتي[1]" أى على سلطة قدمها وقول الأكثر به عبر العصور بها مثلا : حديثه عن "صنع العالم" فى طيماؤس ، فكرة الصانع، فكل هذه رواية ولها قرب بقصص الخليقة فى وادى الرافدين ومصر القديمة . وكذلك قوله بثنائية النفس والجسم ، وخلود النفس ، ووجودها قبل الولادة فى عالم المثل، ومعرفتها الفطرية ، وأن "المعرفة تذكّر" ، وليست اكتسابا ، ونسخ أو تحقير عالم التجربة والحس والمحسوس ، وإقامة بديله عالم المثل " الثابت ، ورفضه لأسس المعرفة السوفسطائية ومن تقدمه القائمة على الحواس، كل هذه سياقات بلا أدلة عقليته، إنما هى نوع من الاستجابة النفسية[2] لمشكلات الموت ، والشر ، وصراع الشهوات ، وتكالب الناس الخ. والشئ نفسه يمكن أن يقال عن أرسطو ، من حيث ما بقى مقبولا من آرائه ، لا من حيث سياقها المنطقي ، بالنسبة لما بقى منها ، يستطيع الإنسان أن يؤكد على أن معظم فلسفته فى صورة العالم وتقسيمه إلى ما فوق وما تحت فلك القمر ، ومحدودية العالم ، ومركزية الإنسان والأرض ، وفكره "الماهية . أو الجوهر التى تقوم عليها كل فلسفته ومنطقه ، لم يعد مقبولا اليوم . لكن أرسطو معذور

---

[1] هذا ما يأكده : جيحن كتابه : المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية الترجمة العربية فصل "السلطة" .

[2] أنا مع هانز رايشبناخ فى تفسيره لمعظم المذاهب الفلسفية ، ولافلاطون بالذات إنها تحت دوافع أهمها نفسى سيكولوجى ويذهب فروبدال مثل هذا ، كتاب هانز : نشأة الفلسفة العلمية وترجمة فؤاد زكريا وكتاب فروبد : قلق فى الحضارة "الترجمة العربية .

فسياقاته منطقية ، مشفوعة ، بالأدلة العقلية ، على عكس أفلاطون – لكن أسس العلم التي عليها بنى فلسفته تغيرت . ويقال عند الغربين ، توما الاكوبيني فليسوف والذى يدرس توما يراه فليسوفا دينيا ، يدافع عن قضايا الدين بأكثر مما يفعل أو بمستوى ما يفعله متكلمونا ، لكن متكلمينا ليسوا فلاسفته ، مع وجود نفس الأساس المشترك بين توما وبينهم ، ولكن الغزالى ليس فليسوفا ، على الأقل عند بعض المستشرقين وبعض دارسينا العرب الذين أوردنا رأى بعضهم فى الفلسفة الإسلامية قد بما وحديثها وتوما فليسوف ، مع أن الغزالى فى كتبه الخاص فليسوف دين ، فليسوف مثالى وليس فليسوف دين ، وحتى فى "تهافته" استخدام العقل والنقد العقلي لمذاهب ابن سينا وابن رشد . وهذه أحكام عريضة جدا وأرجو من القارئ أن يجارى الباحث فى المقصود الأساس فى هذه الاستشهادات ، لأن تبرير الأحكام الأخرى فيها وحولها يحتاج إلى وقفه طويلة المقصود هو إزدواجية المعايير عند المؤرخ الغربي ، بل وبعض المؤرخين العرب أنفسهم فى كتابه "نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان" أن برهن فؤاد زكريا ديكارت وعدد كبير من فلاسفته الغرب المحدثين والمعاصرين ، هم أيديولوجيون ، منساقون بموقف مسبق هو فى الأغلب "عقائدى" وينتمي إلى العقيدة ، وكنت قد كتبت حوالى (١٦) ستة عشر مقالة مطورا لهذه النظرية فى أحد الصحف [١] . العراقية المعروفة ، هؤلاء الفلاسفة يقيمون أنظمة فلسفيتة شاملة ، فى الأغلب ، على مصادرات "ومسلمات غير مناقشة ، أو مقبولة ضمنا .

---

[١] صحيفة "القادسية" العراقية ، خلال التسعينات .

القسم الثالث

مفهوم التراث عند محمد عابد الجابرى



مفهوم التراث عند محمد عابد الجابرى

المقدمة

من الصعب الإحاطة المنصفة بمشروع محمد عابد الجابري المفكر العربي الذي شغل العديد من المفكرين منذ العقد الثامن من هذا القرن العشرين ، ذلك أن مشروعه تطور خلال عدة عقود ، وألف فيه كتب عديدة كبيرة ، تاليها كل مرة شرحاً أو زيادة بيانات واستدلالات لأولها ، حتى ليكاد المشروع كله يختصر فى كتابه الأول "نحن والتراث" بل ربما فى مقدمة لأجزائه التى بدأت بدراسة للفارابي ، فابن سينا ، فبحث طبيعة الفلسفة فى المغرب الإسلامي[1]، كما أن الجابري كتب فى الصحف والمجلات والمنتديات واللقاءات الشخصية تعليقات جمة حول مشروعه ، كرد على منتقديه ، أو كإيضاح إلى حد تخفيف أحكامه أو توجيهها أحياناً باتجاه آخر .

هذه نقطة ، أما النقطة الثانية فسبب إيرادها هو بعض ردود الفعل على ملخص هذا البحث الذي ألقيته كمحاضرة فى المجمع العراقي والتى عنوانها "مفهوم محمد عابد الجابري للتراث ،موقف نقدي" ؛ فقد طلب أحد المسمعين الأفاضل أن أوضح : هل إنني ضد نقد "التراث". لذلك أقول : إنني لست ضد "نقد التراث" لا من الجابري يقدم مشروعاً من أجل الحداثة والنهضة ، على حد تعبيره : من أجل النهضة وليس من أجل التراث ؛ وعلى حد تعبيره فى مناسبة أخرى "الحداثة طريقنا الوحيد نحو العصر[2] ". لقد لاحظ أن فكر التراث أو الماضي مسيطر على فكر الحاضر ؛ ويعيق "الحداثة" فلابد من قطعية معه ، مبيناً آلياته وأسباب تخلفه ، ولما كانت عينه

---

[1] هذه البحوث نشرت تباعا بين عام ١٩٧٥ ـ ١٩٧٨ ثم جمعها مع مقدمة مكونة كتابة "نحن والتراث" الذي طبعة لأول مرة ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٠ .

[2] مجلة اليوم السابع ، الاثنين ١٥ أيار ١٩٨٩ وهي الحلقة السادسة من حوار المشرق والمغرب ، ص ٢٢ .

على الحاضر أو على الغرب الحديث والمعاصر (العقلاني النقدي) كما رآه ، راح يطلب من التراث ، بالتواصل مع جزء منه ، بعد أن تقاطع معه ، ركيزة يستند إليها لأخذ فرمان أو حافز لعقلانية نقدية حديثة ، وهذا هو ابن رشد ، ثم عمم هذا الجزء على الفكر المغربي كله ، باعتباره أحدث قطعية إبستمولوجية مع العقل المشرقي بفلاسفة ومتكلميه وصوفية .

إن تقويمنا لمنهج الجابري أو لمشروعه ، لا ينطلق من رفضنا لنقد التراث بل لأننا وجدنا أنفسنا غير متفقين معه على جملة أمور. ولأننا وجدنا تعارضا بيننا وبينه فى الخطوط والقضايا الكبرى أو الخطوط الرئيسية ، منها وسنفصل الكلام عنها لاحقاً – المسكوت عنه "أي عدم قراءته" للقرآن الكريم ، وللحديث ، بأي شكل من أشكال القراءة فضلاً عن أن تكون إبستمولوجية ... وبمستوى قراءته للفلسفة والكلام والتصرف وأصول الفقه الإسلامية والتى بشكل أو بآخر – كما سنوضح – ليست هي الآن ما يسيطر من تراثنا على حاضرنا ؛ وإنما هو " المسكوت عنه" عند الجابري. ونقطة أخرى للتعارض مع الجابري : هي شيوع روح التوافق ، والنزعة السلفية (استلهام التراث) من أجل الحاضر. ونقطة أخرى : مخالفته لأسس منهجه نفسها ، مثل قراءة التراث بواسطة التراث ، قراءة ابن سينا – بل وكل الفكر الشرقي – من خل ابن رشد مثلاً ، ومثل تجنبه للموضوعية. برغم ادعاءه أنهم إحدى أسس مشروع ، والوقوع فى "الأولجة" و "روح المغالبة" ، بينما كان حذر منهما ؛ ومنهما اجتزاء النصوص ، وتحميل النص ما لا يحتمل ، والتأويل غير السليم للنص، والكيل بمكيالين ، والفروض المسبقة؛ ويدخل فى هذا وذاك الحكم على الكل من خلال الجزء، والمبالغة فى الاستنتاجات على مستندات لا تحتمل ذلك .

وهذه نقاط ونقاط إليها : القسّرية فى التصنيف ؛ وإدخال ممثلين لكل صنف هم على الضد منه. والنزعة شبه "العراقية" وحتما "الاستشراقية" فى حكمه على العقل العربي فى مقابل اليوناني ، والشرقي فى مقابل الغربي (الأوروبي) والنزعة شبه

الجغرافية فى حكمه على العقل المشرقي الإسلامي فى مقابل العقل المغربي الإسلامي[1].

وهذه وأيضاً عدم وضوح المصطلح عنده مثل معنى "العقلانية" والتى على أساسها ميز بين عقل عربي ، وعقل غربي ، وعقل عربي بياني ، وآخر "برهاني" وآخر "عرفاني" ؛ وعدم التفاته إلى مقياس للعقل إلى جانب المقياس المعرفي أو الوجودي ، هو المقياس القيمي ، أو لنقل "الإسلامي ، مثلاً يفسر أخذ المتكلمين بالمذاهب الذرى يفسره بالصحراء" وذراتها الخ، بينما هناك عامل آخر هو الأهم – كما سيتضح – هو لا ثبت فاعلية الله المطلقة والوحيدة .

ويدخل فى ذلك مبالغته ، بل خطوه فى تقويم (أو تقييم) المذاهب التراثية العربية الإسلامية فى الكلام والفلسفة والتصوف بإرجاعها إلى الهدف لأيديولوجي لها، مهملاً الجانب المعرفى الأنطلوجى ، أى رغبة هذه المذاهب في معرفة الكون والواقع والحقيقة[2] ويدخل فى تقاطعنا معه فهمه الخاص للفلسفة ، فهو يساويها مع "العلم" الموضوعي، وبالتالي ، يستنتج فصل "المعرفي" فيها عن الأيديولوجي ، ويأخذ معنى القطعية الأبستمولوجية بالمفهوم العلمي ، الذي قال به باشلار ، وطبقه على العلم ، ويطبقه على الفلسفة ، والأدهى من ذلك أنه يتابع فوكو نيتشة لمفهوم القطعية ، أي بالمعنى الإعدامي لفكر الماضي (لحضارة وفكر العبيد والأديان والفلسفات السابقة) . النظرية العلمية تلغى سابقها[3] هذا هو فهم باشلار للقطعية ؛ وهذا لا يمكن أن ينطبق على الفلسفة ، الفلسفة تعددية وهى قرارات واجتهادات لا ينفصل المعرفي فيها عن الأيديولوجي ، وهى "تحضر" فى كل زمن حضوراً أفقياً ، بمعنى يوجد الفكر

---

(1) فؤاد زكريا : التفكير العلمي ، ط٣ ، الكويت ، ١٩٨٨ ، ص ١٧ – ٢٦ .

(2) بحثنا إشكالية العقلانية فى الفكر العربى. ضمن أعمال الندوة فى المجتمع العلمي العراق حول إشكالية العقل العربى الحديث ، شباط/ فبراير ، ١٩٩٤ ، مركز دراسة الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٥ .

(3) على حرب : محمد الجابرى : الطموح إلى نقد عربي للعقل العربى. دراسات عربية العدد (١٠) السنة السادسة عشر ، أب أغسطس ، ١٩٨٠ ، ص ٤٣ و "نحن والتراث" ، للجابري ، ط١، ١٩٨٠ ، ص ٢٠١ .

الفلسفي قديمة وحديثه معاً ، وهى مثل أعمال "الفن" فى الأهلية للإعجاب والتقييم[١] والرفض. فى الفلسفة ليس هاهنا تقاطع (إعدام) بل تواصل جدلي ، وحوار وطروح ونقيضها ومركبها ، تعددية المذاهب واتجاهات ، وتعدد "عقلانيات" "لا عقول" [٢] .

محاور هذا البحث :

أولاً : مشروع الجابري حول التراث والنهضة :

إن كتاب "نحن والتراث" ، كما لاحظ على حرب[٣] ، يشكل خروجاً على النظرة التى استقرت منذ أعمال المستشرقين والرعيل الأول من مصطفى عد الرازق وإبراهيم مدكور الخ... إن تاريخ الفكر الفلسفي العربي يسير على متصل وصاعد، من الكندي إلى ابن سينا ، ثم يتقهقر مع الغزالي ، ليعود إلى الصعود مع ابن رشد ، حيث بلغ العقل العربي قمته – هذا هو الاتجاه الكلاسيكي وأيضاً هو اتجاه الدارسين الماركسيين ، وبحسب هذين الاتجاهين يعد ابن سينا أحد قمم "العقلانية" الإسلامية فى المشرق ؛ بينما يرى الجابري عكس ذلك إن ابن سينا "أكبر مكرس للفكر الخرافي فى الإسلام[٤]" وإن "فلسفته قتلت العقل والمنطق فى الوعي العربي ، لقرون طويلة[٥] ، بل هى أدنى عقلانية من الخطاب[٦] الديني القرآني وإنها بذلك أحد تجليات الوعي القومي الفارسي[٧] المهزوم، وعليه الغزالي ليس خصماً لابن سينا بل تلميذ له، كشهاب الدين السهرودى[٨] وبالمقابلة يرى الجابري أن الفلسفة فى المغرب تمثل

---

[١] على حرب : محمد الجابرى : الطموح إلى نقد عربي للعقل العربى. دراسات عربية العدد (١٠) السنة السادسة عشر ، أب أغسطس ، ١٩٨٠ ، ص ٤٣ و "نحن والتراث" ، للجابري ، ط١، ١٩٨٠ ، ص ٢٠١ .

[٢] الجابرى "نحن والتراث" الصفحات ، ١٩١ ، ٢١٦ ، ٣١٣ ، على التناظر .

[٣] كذلك ، ص ٢٦٣ – ٢٦٤ .

[٤] على حرب – السابق ، ص ٥٠ .

[٥] نحن والتراث ، ص ٨ .

[٦] كذلك ، ص ٩ .

[٧] نحن والتراث ، الصفحات : ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٧ ، ١٩ ، على التناظر .

[٨] نحن والتراث ، الصفحات : ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٧ ، ١٩ ، على التناظر .

قطعية إستبمولوجيه مع مثيلتها فى الشرق بما تعنيه كلمة قطعية من تباين فى الإشكالية ، والمفاهيم [١] المنهج ، أحدثها فى مختلف المجالات : اللغة ، والفقه ، والكلام ، والفلسفة ، يمثلها [٢] ابن رشد .

إن دعوى بهذا الحجم لابد أن تستند إلى أساس قوى ، عليه أحاول الآن تقديم تفاصيل مشروع الجابري[٣] .

ينطلق محمد عابد الجابري من نقد ثلاثة مناهج كلها سلفية :

المنهج الأول :

شعاره : كيف نعيد مجد حضارتنا؟ كيف نحيى تراثنا؟ أن [illegible]لفية الدينية ، الأصالة والعودة للإسلام الحقيقي ، وهذه قراءة لا تاريخيـ[illegible] تنتج سوى الفهم التراثى للتراث ، التراث يحتويها ، لأنها التراث يكرر [٤] نفسه .

المنهج الثاني :

شعاره : كيف نعيش عصرنا ؟ كيف نتعامل مع تراثنا ؟ قراءة ليبرالية تنظر إلى التراث من حاضر الغرب الأوروبي ، قراءة أورباوية النزعة ، سلفية استشراقية ، تدعى أن ما يهمها هو الفهم والمعرفة... إنها استلاب[٥] للذات خطير .

المنهج الثالث :

شعاره : كيف نحقق ثورتنا؟ كيف نعيد بناء تراثنا؟ إنها جدلية إنها الخطاب اليسارى العربي المعاصر لا تتبنى المنهج الجدلّي كمنهج "لتطبيق" بل كمنهج[٦] مطّبق .

---

[١] نحن والتراث ، الصفحات : ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٧ ، ١٩ ، على التناظر

[٢] نحن والتراث ، الصفحات : ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٧ ، ١٩ ، على التناظر .

[٣] نحن والتراث ، ص ٢٥ .

[٤] كذلك ، ص ٢٦ – ٢٧ .

[٥] كذلك ، ص ٢٨ .

[٦] كذلك الصفحات : ١٩ ، ٣٢ ، ٣١ ، علي التناظر .

كل هذه المناهج يجمع بينها آفتان : آفة فى المنهج وأخرى فى الرؤية. من ناحية المنهج تفتقد إلى الحدّ الأدنى من الموضوعية ، ومن جهة الرؤية تتصف بغياب النظرة التاريخية ، وكلها تفتش عن سلف تتكئ عليه ، فهي جميعاً تتصف بالسلفية ، لأنها مؤسسة على طريقة واحدة فى التفكير هي قياس الغائب على الشاه ، وهو مستعمل فى كل نواحي[1] التراث .

يرى الجابري أن المشروع النهوضى الحديث مصاب بهذا العيب ، هكذا يقيس العرب جميعاً مشروع نهضتهم من نوع الماضي ، أما الماضي العربي الإسلامي ، وإما الماضي[2] – الآخر الأوروبي. ومن أجل منهج سليم ومستويات قراءة صحيحة يقترح الجابري :

ضرورة القطعية مع الفهم التراثي للتراث بنقد العقل لا استخدام العقل بموجب هذا المنهج المستعار أو ذاك ، وعليه يتوجب كسر "القياس" أي كسر بنية العقل المنحدّر إلينا من عصر "الانحطاط" إن تجديد العقل العربي يعنى إحداث "قطعية إبستمولوجية" تامة مع بنية العقل العربيّ فى عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر الحديث والمعاصر ! هذه لا تناول موضع المعرفة ، ولا بإلقاء التراث فى المتاحف ، إنها نتناول "العقل العقلي" ... لا تعنى القطعية مع التراث ، بل التخلي عن الفهم التراثي للتراث ... القطعية التى تحولنا من كائنات "تراثية" إلى كائنات[3] لها تراث[4]

ويرى الجابري أن أي منهج لا يصلح إلا عندما يكون الموضوع مستقلاً عن الذات ، فمشكلة هى مشكلة الموضوعية .

وهنا لابدّ من فصل المقروء عن القارئ ، من أجل الموضوعية. وذلك على مسويين : فصل الذات عن التراث ، أي استخلاص المعنى من النصّ ذاته ، من

---

(١) كذلك الصفحات : ١٩ ، ٣٢ ، ٣١ ، علي التناظر .
(٢) كذلك الصفحات : ١٩ ، ٣٢ ، ٣١ ، علي التناظر .
(٣) كذلك ، الصفحات ،ص ٣٤ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٤٤ .
(٤) كذلك ، الصفحات ،ص ٣٤ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٤٤ .

خلال العلاقة بين أجزائه ، من أجل الخطوة الثانية : فصل الموضوع عنا لذات ، ويتم ذلك بثلاث خطوات[1] .

الأولى : المعالجة البنيوية ، أي معرفة الإشكالية التى بواسطتها يمكن فهم النّص كله ، وفكر صاحبة الشامل ، ما فى ذلك طرائق التعبير .

الثانية : التحليل التاريخي ، أي ربط فكر صاحب النص بمجاله التاريخي .

الثالثة : الطرح الإيديولوجى ، أي الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية (الاجتماعية السياسية) التى أداها الفكر المعنى[2] .

فصل الذات عن الموضوع ، وفصل الموضوع عنا لذات متداخلتان وتشكلان اللحظة الأولى فى المنهج ، لحظة طلب الموضوعية ولكن الموضوعية لا تكفى إذ لابد إعادة تراثنا إلينا فى صورة جديدة بخطوة أخرى :

ج- وصل القارئ بالقروء : أي الوصول إلى ما راء اللغة والمنطق فى النص المقروء ولا نصلّ إليه إلاّ بالحدس[3] ، فيصبح المقروء المعاصر لنفسه ، معاصراً لقارئه. وهذه العملية الحدسية ضرورية بسبب "المسكوت عنه" و"المضنون به على غير أهله : فى تراثنا ، وبالإمكان الوصول إلى هذا المسكوت عنه[4] .

هذا هو جانب المنهج فى مشروع الجابري. وإما الجانب الثاني فهو الرؤية ، أو منطلقات القراءة .

منطلقات القراءة ثلاثة :

أ- وحدة الفكر ... وحدة الإشكالية .

يرى الجابرى أن لكل مجتمع معاش وعصر معين فكراً نظرياً [5] يشكلّ

---

[1] كذلك ، الصفحات ، ص ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٤٤ ، ٣٤ .
[2] كذلك ، الصفحات ، ص ٣٤ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٤٤ .
[3] كذلك ، الصفحات : ٤٩ ؟، ٤٦ ، ٤٧ ، على التناظر .
[4] كذلك ، الصفحات : ٤٩ ؟، ٤٦ ، ٤٧ ، على التناظر .
[5] كذلك ، الصفحات : ٤٩ ؟، ٤٦ ، ٤٧ ، على التناظر .

وحدة متميزة ، برغم مختلف الفروق والاتجاهات فيه ، فهي أجزاء وهو كلّ. ووحدة الفكر لا تعنى وحدة المفكرين (القومية أو الدينية أو اللغوية) ولا وحدة الموضوعات التى تناولوها ولا وحدة الزمان ... ومكان الذي يؤطر هذا الفكر ، وإنما يعنى وحدة الإشكالية ، وتوضح الإشكالية بالمثال هو أن فكر عصر النهضة العربية والفكر العربي الحديث وحدته الفكرية ، إشكاليته هي إشكالية النهضة[١] .

فما إشكالية التراث أو الفكر العربي فى القرون الوسطى؟ إنها إشكالية "التوفيق بين النقل والعقل"ولم تزل مفتوحة عن بعض مفكرىّ عصر النهضة اليوم[٢].

ب- تاريخية الفكر : الحقل المعرفي والمضمون الإيديولوجي .

إن القول بعدم تقيّد الإشكالية بالزمان .. يطرح علاقة الفكر بالواقع وبالتالي بالتأويل فما الذي يحددّ المجال التاريخي لفكر معين[٣] ؟ الجواب : شيئان .

الحقل المعرفي الذي يتحرك فيه هذا الفكر والذي يتكونّ من نوع واحد من "المادة المعرفية" .

المضمون الإيديولوجي الذي يحمله ذلك الفكر. الإشكالية النظرية التى تؤسس وحدة الفكر ، ليس المضامين الأيديولوجية ، بل المحتوى المعرفي. إن الانتماء إلى نفس الإشكالية وإلى نفس الحقل المعرفي لا يعنى بالضرورة الانخراط فى نفس الإيديولوجيا[٤] .

ج- الفلسفة الإسلامية قراءة لفلسفة أخرى :

يرى الجابري أن التعبير بين المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي فى الفكر الواحد ليس ضرورة.منهجية وحسب ، بل أن واقع الفكر الفلسفي فى الإسلام

---

[١] كذلك الصفحات ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥١ ، على التناظر .
[٢] كذلك الصفحات ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥١ ، على التناظر .
[٣] كذلك الصفحات ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥١ ، على التناظر .
[٤] كذلك الصفحات ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥١ ، على التناظر .

يفرض ذلك فرضاً فإن ما ندعوه "الفلسفة الإسلامية" لم يكن قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص كما كان الشأن بالنسبة للفلسفة اليونانية ، وكما هو الحال بالنسبة للفلسفة الأوروبية منذ ديكارت إلى اليوم ، بل أن الفلسفة فى الإسلام كانت عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية ، قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لأهداف إيديولوجية مختلفة متباينة[١] إن ما كان يهم فلاسفة الإسلام ليس بناء تصورات جديدة على أسس جديدة ، بل جعل التصور الديني مقبولاً من طرف العقل ، وجعل التصور العقلي مشروعاً فى نظر الدين، الشئ الذي جعل من الفلسفة الإسلامية خطاباً أيديولوجيا مسترسلاً. وهى أي الفلسفة الإسلام لا تحمل أي تقدم ولا أية حركة[٢] .

إن الجديد فيها ليس فى معارفها بل فى الوظيفة الأيديولوجية اتى أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف[٣] .

تحت عنوان "خلاصات وآفاق" يخرج الجابرى بثلاث خلاصات عامة من القراءات التى ينشرها فى "نحن والتراث" والتى كانت بحوثاً مستقلة نشرت بين عام ١٩٧٥ – ١٩٧٨ ؛ والتى سبق تنويهنا عنها .

الخلاصة الأولى : تتعلق بطبيعة الخطاب الفلسفي فى الإسلام ووظيفته الاجتماعية التاريخية .

الخلاصة الثانية : تتعلق بعلاقة هذا الخطاب وبالفلسفة اليونانية وبعلوم الأقدمين .

الخلاصة الثالثة : تتعلق بما يمكن أن يكون قد بقي من هذا الخطاب نستشرق به ما يفيد حاضرنا[٤] .

---

(١) كذلك ٥٢ .
(٢) كذلك ٥٦ .
(٣) كذلك ٥٦ .
(٤) كذلك ٥٩ .

تفاصيل الخلاصة الأولى : الفلسفة الإسلامية من خلال وظيفتها هي خطاب إيديولوجي وأوضح دليل على ذلك الترجمة ، فلم تكن عملاً ثقافياً محايداً اقتضاه التطور ، بل لدافع إيديولوجي. إن حلم المأمون – سواء كان حقيقياً أم مصطنعاً – لم يكن حلماً برئياً ... لم يكن من أجل أرسطو ذاته ، بل من أجل مواجهة زرادشت وماني[1]. الكندي كان منخرطاً بشكل مباشر فى الصراع الإيديولوجي ، فكان يناضل ضد الغنوص. الفارابي فى وجه الانقلاب السني ضد المعتزلة ، والبويهى الحمداني الشيعي ضد السنة وفي وجه التفكك السياسي كان يهدف فى آن واحد إلى وحدة السلطة واستمرارية الدولة ، أما ابن سينا فعاش فترة التمزق للإمبراطورية العربية وفي أحضان إمارات فارسية ، وكان وزيراً لأحد البويهين فما كان من الطبيعي ولا من المعقول أن يستعيد حلم الفارابي فى إقامة مدينة فاضلة ، مدينة العقل خاصة. ذلك هو الوجه الآخر للشيخ الرئيس ، الوجه الذي ترسمه له فلسفته المشرقية التى يعتبرها "الحق الذي لا مجمجة فيه[2] . أن ما دعاه بالفلسفة المشرقية كان خطاباً لا عقلانياً وكنه كان فى نفس الوقت خطاباً أيديولوجيا بشكل مشروع فلسفة قومية فارسة[3] .

وإذا لم تقم للفلسفة بعد الغزالي قائمة فى المشرق العربي ، فقد استمر فى بلاد فارس التقليد السينوى باسم "الأصالة القومية الفارسية"[4].

أما فى الغرب العربي فقد "قطعت" الفلسفة العربية الإسلامية مع إشكالية المشارقة لتتبنى إشكالية المغاربة مكونة بداية ثورة ثقافية وشنها ابن تومرت وحلفاؤه[5] يمثل ذلك ابن باجة فى إعراضه عن الفلسفة المشرقية السينوية ورجوعه

---

[1] كذلك ٦١ – ٦٢ – ٦٣ – ٦٤ – ٦٦ .
[2] كذلك ٦١ – ٦٢ – ٦٣ – ٦٤ – ٦٦ .
[3] كذلك ٦١ – ٦٢ – ٦٣ – ٦٤ – ٦٦ .
[4] كذلك ٦١ – ٦٢ – ٦٣ – ٦٤ – ٦٦ .
[5] رياض زهر الدين : التراث هو مشكلة المنهج ففي فكر محمد عابد الجابرى "مجلة الطريق" ،العدد الأول ١٩٩٠ ، ص ١٨٩ .

إلى "الأصول"، أرسطو وأفلاطون وفكرة النوابت ممثلين للعقل بوجه استفحال نفوذ الفقهاء فى المغرب والأندلس ، ويتمثل أيضاً فى أن السعادة عند ابن باجة هى بلوغ أقصى درجات العقل النظري[1] .

وهنا يبنى ابن رشد – على عقلانية ابن باجة وعلى استنتاج ابن طفيل عدم التقاء بالفلسفة المقال الجديد فى النهج وهو "أن لا سبيل إلى دمج الدين بالفلسفة" يبنى ابن رشد خطابه الفلسفي الأصيل ، على عكس ما فعله فلاسفة المشرق من صرف الشرعية إلى الحكمة، القائم على أنه ليس من الممكن دمج الدين فى الفلسفة أو الفلسفة فى الدين، فلكل منهم مقدماته وأصوله ، حتى يصبح العقل حاضراً فى الدين وتصبح الفلسفة متفهمة للدين ، وإعادة بناء القول الديني من داخله على أساس أن القرآن يفسر بعضه بعضاً ، أي يجب قراءة القرآن بالقرآن ... وذلك هو التأويل[2] .

"الخطاب الفلسفي الرشدى عقلانية نقدية واقعية ... إنه جزء من خطاب عقلاني واقعي نقدي تميزيه الفكر العربي الإسلامي فى المغرب والأندلس علة عهد الموحدين ،... يتجلى فى الفقه مع ابن حزم الظاهري ، وفى النحو مع ابن مضاء القرطبى ، وفى التوحيد (الكلام) مع ابن تومرت ، وفى الفلسفة مع ابن رشد ... فلقد أثمرت العقلانية الواقعية النقدية الرشدية ... زهرة ... إنها مقدمة ابن خلدون ... وبالفعل مقدمة ابن خلدون درس للعقل من العقل ، وعبرة للتاريخ من التاريخ. إنها خطاب الماضي إلى المستقبل [3].

ويختتم محمد عابد الجابري حديثه عن خلاصته الأولى عن طبيعة الخطاب الفلسفي العربي في الإسلام بما نصه للأهمية ، ولأنه الملخص المركز " تأريخ

---

[1] سبق معناه فى تلخيصنا "نحن والتراث" للجابرى .

[2] رياض زهر الدين – السابق – ص ١٩٨ ، ويحيي محمد : نقد العقل العربى فى الميزان ، بيروت ١٩٩٧ ، ص ٣٤ .

[3] أوضحنا فى بحثنا عن "الاستشراق" أن هذه أحدى مرتكزات الاستشراق الكلاسيكي ، بحثنا : ملاحظات حول الاستشراق ودارسيه ، محور : إشكالية العلاقة مع الغرب .بحوث ومناقشات ندوة المجتمع العلمي العراقي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٧ ، ص ٩٩ .

الفلسفة في المجتمع العربي الإسلامي هو تأريخ لحظتين في وعي هذا المجتمع " .

اللحظة الأولى تأسيس ابستمولوجيا على جهاز الميتافيزيقا الفيضية ، وايديولوجيا على دمج الدين في الفلسفة فطغت فيها نزعة روحانية مثالية جعلت القوى المتجهة إلى المستقبل في المجتمع تعيش في الحلم ما أخفقت في تحقيقه في الواقع . أمام اللحظة الثانية فقد انطلقت ابستمولوجيا من نقدية ابن حزم وابن تومرت ، وايديولوجيا من الصراع السياسي بين دولة الخلافة الواحدة التي أدمجت الدين في الدنيا والدنيا في الدين ، ودولة المغرب والأندلس التي كان وجودها في حد ذاته يؤكد إمكانية التعدد في الدنيا في إطار وحدة الدين [١] .

تفاصيل الخلاصة الثانية : علاقة الخطاب الفلسفي في الإسلام بالفلسفة اليونانية .

يقول الجابري انه انطلاق في قراءة الفارابي بواسطة الفارابي ، واضعين بين قوس كل الشروح والتأويلات . آخذين بنظر الاعتبار موقفه من الفلسفة اليونانية ونوع تأويله لها ، موقف الفلاسفة المسلمين منها ، وعلى سبيل المثال توظيف الفلاسفة المسلمين لكتاب " اثولوجيا " بالشكل الذي مكنهم من ان يقرأوا في أرسطو ما يريدونه منه . كان ذلك في الشرق ، أما في المغرب والأندلس فلقد استغنى الفلاسفة هناك عن " اثولوجيا " استغناء تاماً[٢].

ويؤكد الجابري كخلاصة عامة على خطاء النظرة السائدة التي تزن الفلسفة العربية الإسلامية بميزان فهم الفكر المعاصر للفلسفة اليونانية ...،.. وذلك لأن الفلسفة الأوربية الحديثة دخلت التأريخ بخروجها من دائرة الفلسفة اليونانية ، أما الفلسفة الإسلامية فقد دخلت التأريخ من خلال تلك الدائرة ، فكيف يجوز الحكم على هذه بمنظار تلك [٣] .

---

[١] كذلك ٥٢ .
[٢] كذلك ٥٦ .
[٣] كذلك ٥٦ .

تفاصيل الخلاصة الثالثة : كيف نحدد علاقتنا نحن بفلسفة أجدادنا ! فلسفتنا العربية الإسلامية .

هناك جانب معرفي ميت معظمه بالنسبة للمرحلة الحاضرة ، وليس الأمر كذلك مع المضمون الايدولوجي ، فهو له حياة أخرى يظل يحياها على مر الزمن في صور مختلفة . المحتوى المعرفي للفلسفة القديمة بما فيها الإسلامية مات بميلاد العلم الحديث ... ذلك أن تأريخ العلم – كما قال ، باشلار – هو تأريخ أخطاء العلم ولذلك يموت المحتوى المعرفي في كل فلسفة موتة واحدة وإلى الأبد [1] ..." . وكنا ميزنا لحظتين في الايدلوجيا الفلسفية القديمة " لحظة حلم الفارابي كما عاشه ابن سينا ، ولحظة حلم ابن باجة كما طوره ابن رشد ، وإذن فما تبقى من تراثنا لا يمكن أن يكون منتمياً إلى اللحظة الأولى لأن اللحظة الثانية ألغتها تأريخياً يؤكد ذلك – ما تبقى من تراثنا الفلسفي ... لا يمكن إلا رشديا [2] .

فماذا بقي من الرشدية ؟

" ان ما جعل الرشدية تدخل التأريخ في نظرنا هو قطيعتها مع السينوية ... ما فعله ابن سينا هو إعادة بناء الميتافيزيقا الفيضية الحرانية الوثنية الأصل بطلاء إسلامي أخذها منه الغزالي ، ليقدمها كبديل عن فلسفة أرسطو ، ولما كان الغزالي أشعرياً فلقد نشر البضاعة السينوية الشرقية باسم التصوف السني " مع ان سنة الرسول لم تعرف التصوف قط ، ... لقد قطع ابن رشد مع السنيوية ... ولنقطع بدورنا قطيعة تامة ونهائية مع الروح السينوية المشرقية ولنخضها معركة حاسمة ضدها [3] .

٢– قطع ابن رشد مع طريقة الكلام والفلسفة لمعالجة العلاقة بين الدين والفلسفة ، ...

---

[1] كذلك ٥٩ .
[2] كذلك ٦٠ – ٦١ .
[3] كذلك ٦١ -٦٢ .

فلنأخذ منه هذه القطيعة ، ولنتجنب تأويل الدين بالعلم وربطه به لأن العلم يتغير ويلغي نفسه باستمرار.ولنتجنب تقييد العلم بالدين لأن العلم يصنع قيوده بنفسه[١].

٣- وأعطى ابن رشد البديل ، عنهما – في مجال العلاقة بين الدين والفلسفة ، مما يسمح لنا " بأن نوظفه لبناء العلاقة بين تراثنا والفكر العالمي المعاصر بشكل يحقق لنا ما ننشده من أصالة ومعاصرة [٢] .

ويبرر الجابري استلهامه لابن رشد، وليس لليبرالية الغربية ، وهي دعوات العروي وزكي نجيب وماجد فخري – أشار الجابري إليهم – لأن الشعوب لا تستعيد في وعيها ولا يمكن أن تستعيد إلا تراثها كله ، فهي تعيشه داخل تراثها لا خارجه [٣]

نبدأ الآن بنقد منهج الجابري ، ومن ثم الدخول في مناقشة رؤياه ومستنداته وأطاريحه.

أولا : نقد منهج الجابري :

أولاً : دعوى الموضوعية بفصل الذات عن الموضوع ، وبالعكس . يرى رياض زهر الدين أن حصيلة هذا المنهج هي إبطال التأثير المتبادل بين الذات والموضوع بين فكر الماضي أو التراث وبين وعي فكر الباحث المعاصر . والسؤال هو ما الذي دعا الجابري إلى مثل هذا الاشتراط : الجواب نزعة الجابري التجريبية التي ترفض الأطر النظرية السابقة للمعرفة والأحكام القبلية التي يصعب التحقق من صحتها ، أنها محاولة لإقامة علاقة مساواة بين شروط البحث العلمي في العلوم الطبيعية وشروط البحث في العلوم الاجتماعية لإقامة الأخيرة ومنها الفلسفة على نفس أسس تلك العلوم الطبيعية ولهذا يستخدم الجابري استناداً إلى " فوكو" وآخرين تقسيم العقل إلى العقل المكون أو السائد أي مجموعة الأحكام النظرية والقيم ، أي هنا العقل

---

[١] كذلك ٦٢ .

[٢] كذلك ٦٣ .

[٣] كذلك ٦٤ – ٦٦ .

كأفكار ومعارف وبين العقل المكون أي الفاعل أو العقل كأداة . الخطأ هنا هو انه حتى في العلوم البحتة لم تعد ذات الباحث غير مؤثرة في المنظور أو التجارب ، وللوصول إلى الموضوعية يرى الجابري ضرورة فهم التراث عن طريق التراث ، وليس عن طريق الدارس نفسه ، فهم ابن سينا والفارابي إلخ عن طريق فهم ابن رشد الخاصة لهما ، بل هو يفهم الفلسفة الإسلامية العربية كلها من خلال تحز به لما أسماه بالعقلانية [1] الرشدية . وهذه محاولة لن تضيف إلى فهمنا للتراث شيئا سوى تضخيمه أو إعادة إنتاج التراث لذاته من جديد كتراث وبالتالي فهي لن تساعدنا على إنتاج معرفة جديدة به . أن وعي الإنسان لا يتحدد باللحظة الحاضرة ، بل بالأطر النظرية السابقة ، وتأريخ العلم والفلسفة هو تراكم معرفي أثبت الزمن صحة بعضه ، أي لا يمكن البدء من نقطة الصفر .

إن حصيلة هذه الدعوى استقالة الباحث المعاصر عن مهمته ، وجعل النصوص وحدها تتحدث عن نفسها .

وتساءل رياض زهر الدين : لو سلمنا بالموقف السلبي المطلق المطلوب أن يلتزم به الباحث تجاه النص ، فهل تفسير النص وكشف معناه يبقى ضمن حدود النص وحده ، أم يتعداه إلى الشروط الاجتماعية والخارجية (بما في ذلك التراكم المعرفي) التي أحاطت بظروف النص ؟ فإن أجبنا بنعم : فالنص لا يفهم معوولا عن الخارج ، أي أن الفكر أو العقل لا يتطور ولا يفهم وفق منطقه وبنيته الداخلية فقط .

وإن أجبنا بلا : أي البقاء مع النص وحده ، فيقتضي هذا من الباحث تحليل معطيات النص وتركيبها ، وهذا يعني أن هناك دوراً مهماً يقوم به الباحث في تحديد هوية الحقيقة التي تم إستخراجها من النص .

ولو فرضنا إمكان العزل التام بين الذات والنص وعدم التذبذب بينهما ، فهل

---

[1] رياض زهر الدين – السابق : التراث ومشكلة المنهج في فكر محمد عابد الجابري . مجلة الطريق ، العدد الأول ١٩٩٠ ، ص ١٨٩ .

هذا من الموضوعية في شئ ؟ وفوق هذا فإن الجابري / فوكو يجيبان بأن للفكر قانونه الخاص وهو فوق الأزمة والظروف الخارجية ، فإذا فهم فهما معينا فهذا معناه دخول الايديولوجيا ، ومعناه وعي زائف . وهكذا فإن دعوى الجابري لفصل المعرفي عن الإيديولوجي في المعرفة الفلسفية أو سواها هي دعوى لا يمكن تحقيقها لأنه لا وجود فعلاً للمحتوى المعرفي مفصولا عن الظروف المحيطة به المنتجة له ، ولا وجود لقراء تناله كمحتوى معرفي فقط .

إن حديث الجابري/ فوكو عن عقل مكون كأداة ومحايد ، وصورة ثابتة لا معنى لها ، لأن العقل المكون هو عقل الباحث الفردي ، وهو أساسا عقل مكون أب ابن ظروفه سبقته ودرايته ومصادره المعرفية إلخ ، وبالتالي سيكون الأمر كله تركيبا من معرفي – وأيديولوجي معاً ويتنوع قدر تنوع العقول المكونة والعقول المكونة .

ان الخطوة الأولىٰ من منهج الجابري : أي عزل الفكر عن الواقع وهي خطوة الموضوعية في منهجة – وهي إيغال في التجريد ولون من ألوان التفكير الميتافيزيقي ويتعارض مع مبدأ إمكان التحقق عند الوضعيين .

كما أن الخطوة الثانية في منهج الجابري : التحليل التأريخي أي ربط النص بعد تحليله داخليا ببعده التأريخي ، هو أمر صوري هنا لأن الواقع الاجتماعي التأريخي للنص يبقى عاملاً خارجياً ، بعيداً عن تأريخ المادة المعرفية المحل بها النص ، ذلك أن للفكر – عنده – قانونه الخاص وتطوره المعرفي الخالص .

وتأتي الخطوة الثالثة : المعالجة الإيديولوجية للنص أي الكشف عن الوظيفة الاجتماعية والسياسية التي أداها الفكر المعين أو التي كان يطمح أداءها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه ذكر الفكر ، وهذا يحتمل واحداً من اثنين أما ان الجابري يقصد كيف وظف النص بعد أن تم بناؤه بمعزل عن كل أدلجة وظروف اجتماعية من جانب فئات اجتماعية لم يكتب النص من أجلها . وهذا يعيدنا إلى مسألة

استحالة فصل المعرفي عن الاجتماعي ، وأما : يقصد وجود إيديولوجية داخل النص نكشف عنها وأرادها المؤلف للنص وبذلك يناقض دعواه عن انفصال المعرفي عن الإيديولوجي .

ثانيا : القطع مع التراث والوصل (إستلهام التراث)

الخطوة الأولى : القطيعة الابستمولوجية [1]

يقدم رياض زهر الدين نقداً جيداً مفاده :

١- هذا الفهم سيقف حاجزاً منهجياً يمنع الجابري من تحقيق تقييم وفهم موضوعي لمكانة الفلسفة العربية الإسلامية في تأريخ الفلسفة العالمي .

٢- ويمنعه عن فهم كنه العلاقة التي تربط هذه الفلسفة بالفكر اليوناني السابق لها زمنياً حيث فسر تأثيرها به على أنه مجرد عملية تكرار ونسخ ، أي عملية يتماثل فيها الأول بالثاني.

ونذكر بان مفهوم " القطيعة " الذي قدمته فلسفة فوكو " البنيوية الثقافية " ومن ثم الجابري ،ن هو فلسفة نيتشة [2] باشلار .

الخطوة الثانية : الاتصال مع التراث .

ولكن لماذا وبعد أن جاهد الجابري طويلا حتى حقق القطيعة معه يجيب الجابري : لأنه تراثنا نحن ، فهو جزء منا ، والمطلوب توظيفه لميكانزم نهضوي ، كما وظفت أوربا تراثها في تحقيق نهضتها .

يقدم رياض زهر الدين النقود التالية :

١- هل مشكل التراث هو مشكل ثقافي في الأساس ، يتم تخطيه بمجرد إنجاز الباحث العربي المعاصر قراءة موضوعية له أي بالمثاقفة ؟ أم هو مشكل سياسي

---

(١) سبق معناه في تلخيصنا " نحن والتراث " للجابري .

(٢) رياض زهر الدين – ص ١٩٨ ، ويحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، بيروت ١٩٧٧، ص ٣٤

اجتماعي طبقي وبنيوي عام ؟

٢- من هو الشخص القادر فعلا على أن يحقق هكذا واقع رؤية دون أن يتأثر بالصراعات الاجتماعية التي يعيش فيها كفرد ويمر بها كمجتمع ؟ أيا كان هذا الشخص أو الفكر فهو فكر معاصر وهو منحاز اجتماعيا ، وعليه لا يمكن النظر إلى الماضي إلا من موقع فكر الحاضر .

مراجعة ونقد لمرتكزات الجابري في رؤيته للتراث : الإشكالية ، ثنائية المعرفي والإيديولوجي والفلسفة قراءة لفلسفة أخرى : نقد المرتكز الأول .

النقد هو :

١- القول بوحدة لاهوتية للفكر ، أو القول بحقل معرفي واحد مستمر يربط تعددية الإيديولوجيات حوله هو منطق فيه تغيب وطمس لتعدد مواقع النظر داخل مقله المعرفي . وبذلك تصبح حركة البنية الاجتماعية والفكر بداخلها عملية متعالية فوقية لاهوتية يصعب التنبؤ بها أو تفسيرها لإختفاء التناقض داخلها .

٢- استبعاد هذا المنهج أن يكون الانتماء القومي أو الديني أو اللغوي .. إلى مؤسسة لوحدة الفكر أو للإشكالية ، والقول أن الذي يوقّد الفكر هو الفكر نفسه ، هو استبدال الواقع الاجتماعي باللغة والتاريخ بينية [١] لغوية مغلقة ليس لكلماتها دلالات ذات طابع تأريخي أو واقعي نهي تعكس حركة عالم مفارق للطبقة والمجتمع .

٣- يصطنع الجابري منهجاً أخذه من فوكو ، وكان الأخير قال بوحدة هويته في الفكر الغربي ، وبدون أن يمتحن الجابري هذا المدعى على عقلنا وتراثنا وفكرنا

٤- يأخذ الجابري مفهوم الإشكالية من المفكر الماركسي التوسبير ، ويمسخه حيث

---

[١] أوضحنا فى بحثنا عن "الاستشراق" أن هذه أحدى مرتكزات الاستشراق الكلاسيكي ، بحثنا : ملاحظات حول الاستشراق ودارسيه ، محور : إشكالية العلاقة مع الغرب .بحوث ومناقشات ندوة المجتمع العلمي العراقي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٧ ، ص ٩٩ .

أبقى التوسبير للإشكالية طابعها التأريخي بربطها بالتشكيلات الكبرى وايديولوجياتها الكبرى أما عند الجابري فهي إشكالية لا تأريخية .

٥- إن الجابري يوظف أيديولوجيا فكرة وحدة الفكر واستمراره ، لإدانة فكر الماضي وتحميله مسؤولية التخلف ، وبذلك تدفع الطبقات البرجوازية العربية عن نفسها تهمة إخفاقها النهضوي .

٦- وهذا أكثر أهمية : هل فعلا أن العلاقات التي تربط عناصر الحقل الأيديولوجي الواحد (أي الحقل المعرفي) هي علاقة واحدة ؟ الجواب : إنها علاقة تفاوت وتمايز ، فهناك عقل السلطة ، وفكر الطبقة السائدة ، وفكر الرفض ، وتعدد المواقف .

نقد المرتكز الثاني : ثنائية الحقلين المعرفي الايديولوجي :

الفكر هنا يقف معزولا متعالياً فوق التأريخ ، ولا يحدث التطور إلا في الجانب الايديولوجي التوظيفي لا المعرفي ، أي ثمة قطيعة بين الفكر والواقع ، الفكر يتحرك معتمداً على ذاته وحده ، وهذا واضح البطلان لكل من له أدنى معرفة بتأريخ الفكر والعقل البشري .

نقد المرتكز الثالث :

عن طبيعة الفلسفة الإسلامية وأنها قراءة لفلسفة أخرى ، لا أكثر .

١- الجابري يقرا التراث بواسطة التراث ، أي يقرأ ابن سينا والمتكلمين إلخ عن طريق فهم ابن رشد ، وكان الجابري انتقد هذا المنهج ورفضه .

٢- فصله بين المحتوى المعرفي والإيديولوجي ، عندما قرأ تأريخ الفلسفة في الإسلام غيب عنه فهم طبيعة الفلسفة الإسلامية معرفياً وتوظيفياً ، مثلاً قصره حركة الترجمة وتنشيط المأمون للجدل العقلي على السبب الإيديولوجي ، ضد الغنوصية

٣- إنكار الجابري أية قطيعة بين فكرنا ، وعقلنا ، خصوصا والفكر اليوناني

(المعرفة) واحدة في كليهما ، وبالتالي فهو مجرد إعادة للفكر اليوناني ، لا أكثر . وهذا في الحقيقة إعادة لأقوال المستشرقين ، كما سيلي لاحقاً [١] .

٤- والحالة الخاطئة عموما عند الجابري هي تصوره أن التقدم في الفكر والإبداع فيه يقتضي لا التواصل بل التقاطع أو الرفض ، وهذا عكس ما يترتبه تأريخ الفلسفة والفكر ، فهو تواصل وانقطاع ضمن التواصل ، بمعنى أن الجديد ينبني على القديم ويحاوره ويضيف إليه ، ويتجاوزه وهكذا كانت علاقة فكرنا بالتراث قبله هي علاقة تأثر وأخذ في بداية الأمر ، ثم تمثيل وتجاوز ، ثم إبداع .

٥- إن الفكر الفلسفي العربي الإسلامي لم يأخذ مصادره فقط من الفكر اليوناني ، بل من تراث وثقافة شعوب كثيرة ، ولذلك فإن التطابق بينهما غير ممكن ، وافتراضي فقط .

٦- المقارنة التي يعقدها الجابري بين نتيجة اتصال فكرنا باليونان ونتيجة اتصال الغرب الحديث باليونان القديم ، مغالطية ، فالفكر العربي كان يؤسس للفلسفة فيحتاج إلى الاعتماد على من قبله ، بينما الفكر الأوربي الفلسفة اليونانية هي تأريخه وجزء من تكوينه .

٧- ولكن هل فعلاً لم يقم فكرنا بعد مرحلة الأخذ والتمثيل يتجاوز هذا المحتوى المعرفي اليوناني ؟ الجواب قطعا هو الرفض ، لكن ذلك لا يأتي من النظرة العجلى بل عند الدخول في الجزئيات المطروحة ، فمثلا من كتابنا حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، (١٩٦٧) وكذلك كتابنا الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم (١٩٨٠) ، ودراسات في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي (١٩٨٠) ، وسواها . أثبتنا وجود مذاهب جديدة حول الوجود والزمان وإلخ ووجود حواريات وتفضلات معمقة ، ومشكلات مثارة جديدة بأجوبة عديدة ، أن رؤية البيوت من

[١] نوضح هذا ضمن هذا البحث بعنوان : الجابري والاستشراق .

خلال مظاهرها الخارجية لم يعد مقبولاً [١] .

والمهم ان الجابري يغفل عن الأسباب الحقيقية للثورة [٢] الثقافية لأوربا العصور الحديثة وهي بالدرجة الأولى تغيرات في البناء التحتي للمجتمع الأوربي (ظهور المدن ، وتقوض الإقطاع ، والاستكشافات الجغرافية ، واستكشاف قوى محركة جديدة وتهرؤ الكنيسة وفكرها ، واصطدامه بمقتضيات الواقع ، بالإضافة إلى حدوث تغيرات مهمة في البناء الذوقي، وأذى بدأ يظهر منذ أواخر الفلسفة الوسيطة الأوربية ، ثم مع الثورة الكوبرنيكية وما تلاها [٢] .

ثالثاً : الدخول في تفاصيل بعض أحكام الجابري الكبرى :

كل مشروع الجابري ، من إشكالية وقطيعة ومشرقية لاعقلانية ، ومغربية عقلانية واستلهام لابن رشد ، يقوم – كما سبق إيضاحه – لأنه يؤسس للحداثة والنهضة ، وكان بإمكانه أن يتجه مباشرة إلى الغرب ، بعد ان قوض أسس العقل العربي وأعطى مواصفات بسلبية عنه ، لكنه يرفض آراء العروي وسواه عن استلهام الليبرالية الغربية،لأنها تشكل وعيا أجنبيا، والشعوب لا تستعيد وعيها إلا من تراثها[٣] والحال أن هذا يشكل مناقضة مع ما جاء في إحدى محاوراته مع حسن حنفي ، حيث

---

(١) هذه ملاحظة لابد منها : اعتمدناها ودللنا عليها في مجمل كتبنا ودراساتنا ، وهي لا شك بينة في أية دراسة جادة تفصيلية لمشكلة من مشاكل الفلسفة وقد سبق أن أوردنا في العدد من دراساتنا قول انجلز : اننا نعجب بالفكر اليوناني ، لأنه يكاد يعطي كل الحلول الممكنة حول مشكلات الفلسفة الكبرى " أن الإشكال المتعددة للفلسفة الإغريقية تنطوي جذريا ، وفي حالة التكوين ، على معظم أساليب النظر إلى العالم التي أتت فيما بعد " ، انجلز جدليات الطبيعة ، الترجمة العربية ، منشورات الفن الحديث ١٠٧٠ ، ص ١٦ ودلالة هذا النص أن هذا الانطواء لا يعني النهاية في كل قول . هذه خطوط كبرى ، ولكن الابداع يتأتى في التفاصيل والمضاف الجديد والجدلية والحوار والمستجد في العالم والحياة والمجتمع .

(٢) لمعرفة هذه الأسباب انظر : بحثنا : عالم يتغير دراسة في فكر عصر النهضة الأوربية وابعاده الفلسفية والعلمية ، مجلة الأديب المعاصر ، بغداد ، عدد/ ٣١ ١٩٨٦ ومجلة الفكر العربي المعاصر ، بيروت ، العدد /٤٧ ، ١٩٨٧ .

(٢) رياض زهر الدين – السابق ، ص ٢٠٦٦ ، ونسجل هنا أننا استفدنا كثيرا من معالجة رياض لمنهج الجابري ، فيما تقدم من أوراق .

(٣) الجابري : نحن والتراث – السابق ، ص ٦٦ .

أعلن هنا مشروعا – الحاد أقول بديلا – حيث اعتبر أن طريقنا إلى العصر هي الحداثة " بشكل هو أكثر بكثير من مفهوم العلمانية الاعتيادي بمعنى فصل الدين عن الدولة ، حيث هنا يسلم كل أمور النهضة العربية الحياتية والعلمية والاقتصاد والسياسة ، وإلخ إلى المستجد العصري (وهو غربي / عالمي) قطعاً ، ويحصر الدين في حقل العقيدة والشرع ، بشرط تجديده ، أما في سائر أمور العلوم والفكر وحياة المجتمع وفهم الطبيعة ، وكل ما يخص الإنسان كإنسان في مجتمع فلا تجديد ولا تراث يراعى ، لأن هذا يخالف روح العصر ، وعلينا المعاصرة [١] بشكل لا لبس فيه . وسنوضح ذلك جيدا عند مناقشة المسكوت عنه عنده وموقفه من قراءة الدين ، القرآن والحديث نفسه ، واتصال ذلك بمفهوم العلمانية . وما نقوله هنا يكفي الآن .

والآن وابـــتداء فقول لابد من التعقيب على استلهام الجابري لابن رشد ، في المؤتمــر العالمــي عــن ابــن رشد في تونس بين ١٦ – ٢١ فبراير ١٩٩٨ وكان المؤتمــر بعنوان " حداثة ابن رشد " تساءل أحد المعنيين بالحداثة : أية حداثة تطلبون من ابن رشد ، لقد تغير صورة العالم وطرق المعرفة ، وكشوف الطبيعة ، وابن رشد على أحسن تقدير هو عودة أرسطو وأوربا نهضت بالتخلص من أرسطو [٢] ....إلخ ما قال .

وهذا الرأي نجده عند آخرين وقبل عقود ، فهذا ناصيف نصار يرى المرحلة التأريخية الجديدة للعالم الغربي تطرح على الوعي الفلسفي أسئلة جديدة مختلفة عما طرح في القرون الوسطى ، السؤال عن الإنسان لم يكن سؤالا مركزيا انذاك ، ولم ينتبه لهذا فيلسوف الوضعية (زكي نجيب محمود) أو الأرسطية التومائية (يوسف كرم) ، وهذا موقف ابن رشد إذ يعتبر الفلسفة النظر في الموجودات

---

[١] الجابري : مجلة اليوم السابع ، وسبقت الإشارة إلى ذلك ، انظر هامش ( ) أعلاه .
[٢] حضرنا المؤتمر المنعقد في تونس بين ١٦-٢١ فبراير ، والقينا محاضرة .

واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، وهو موقف مطابق ليوسف كرم ، وهو موقف عقلاني توفيقي بعيد عن مستلزمات[1] المشكلة عندنا اليوم ، وأشار أحد المعقبين على الحوار بين حسن حنفي والجابري على صفحات " اليوم السابع " على نفس النقطة ، يأخذ على المتحاورين فهمهما للعلمانية ، بحيث جعلاها موضوعاً مصطنعاً ومستورداً من خارج لأن الإسلام دين ودولة ، ولا توجد سلطة كنيسة ، وهكذا يصبح فصل السياسة عن الفكر وفصل الدين عن الدنيا ، غير مطلوب عندها ، بينما يرى المعلق وهو الدكتور عبد الله بونفور (من المغرب) أن العقلانية في تأريخ الفلسفة الغربية ترتكز على فصل الدين عن الدنيا ، بمعنى أن المبادئ والقوانين الفكرية العلمية الدنيوية أساسها عقل الإنسان وحريته فهي مستقلة عن مبادئ الفكرية الدينية ، وسينتج بناء على ذلك أنه " إذا كان منطلق تفكيرنا هو العقلانية فالحقيقة ليست مرادفة " للذكر بالمعنى القرآني ، ومعنى هذا أن التسوية بين الدين والعقل (الإيمان والعقل) ليس بمشكل العصر لأن للإيمان منطلقا وللعقل الإنساني منطلقا أو ربما تعارضا [2] " .

مرة أخرى أحب أن اعلق على استلهام الجابري لعقلانية ابن رشد أن روح العصر هو التعددية ، وكل عقلانية لا ترى الحرية ولا تتكلم إلا بلسان " الفرقة الناجية " والرأي الواحد الأحد ، فهي لبست عقلانية ، فماذا يريد الجابري ، أيريد أن يجعل فكر ابن رشد حزبا أو فكرا وحيدا أوحدا ؟ أم أنه واحد من اختيارات ضمن معقوليات وضمن لا معقوليات ، أي إحضار " خريطة الفكر البشري كله في كل عصوره وجعله مفتوحا لمن شاء ، بما شاء ؟ إن الجابري يميل إلى الأول ، وإلا لما تحدث عن ظلامية المشرق ، فكر المشرق ، و" فلسفة أو فلسفات الشرق " و " علم

---

[1] ناصيف نصار : طريق الاستقلال الفلسفي ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٣٦ ـ ٤٢ .

[2] عبد الله بوتمور : في مداخلته على الحوار بين حسن حنفي والجابري . اليوم السابع ، العدد (٢٨١) ص ٢٣ ، ١٩٨٩ .

كلام المشرق والتصوف ، والقطيعة مع فكر الماضي ، وإعلانها حربا بلا هوادة ؟ فهل هي " معتزلية جديدة ، واقصد " محنة جديدة " كمحنة خلق القرآن العباسية المعتزلية ؟

أما إذا كان يريد إبقاء كل الاختيارات والتراث البشري مفتوحا بحسب قواعد التعددية والحرية وحق كل إنسان في اختيار عقيدته وفكره وفقا لقناعاته هو ، فلا معنى عندئذ لمشروعه كله ، حيث لن يكون هناك إلغاء لشئ ، ولا واحدية فكرية سواء لابن رشد أم سواه، وإنما آراء تطرح ومذاهب تقال ونقد النقد وسوف نعود إلى مدى أحقية أحد لعقلانية أو لاعقلانية في نظرته إلى الفكر العربي الموروث عندما تناقش مدى تأثر الجابري بالأطاريح[1] الاستشراقية .

لقد ظل ابن رشد هامشيا في المغرب والأندلس ، والذي ساد هو المذهب الظاهري والأشعري هنا أو هناك ، فما هذا الحديث الجابري عن " عقلانية " المغرب العربي ؟ ظل ابن رشد محصورا منزويا وانتهى بشهادة [2] الجابري نفسه . فما دلالة هذا الانتهاء ، واستمرار التقليد الشرعي الفقهي الكلامي الأشعري الظاهري ، الذي مع مستنداته السياسية كان سبب انتهاء فكر ابن رشد ! هذا ما سنوضحه لاحقا عندما نؤشر الخطر الاستراتيجي لمشروع الجابري كله ، ومختصره أن الجابري سكت عن الماضي الحقيقي الآسر لحاضرنا ، وحارب ما لا يحضر في فكرنا الحاضر من فكر التراث ؛ من فلسفة ، وحتى كلام " و " فلسفة اشراق" .

نعود الآن إلى ثمة منظور وجزئيات الجابري ونقدنا لها ويمكن وضع ذلك في نقاط وكما يأتي :

١- فتش الجابري عن لحظة عقلانية يؤسس عليها حداثة ، فوجد هذه اللحظة أو قل "

---

[1] للتفاصيل ، بحثنا : مظاهر ونماذج من العقل والعقلانية في الفكر العربي الإسلامي فترة ازدهاره ،ن بحوث ومناقشات ، ندوة المجتمع العلمي العراق تحت : اشكالية العقل في الفكر العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٦ ، ص ١١٥ ــ ١١٨ .

[2] الجابري ، نحن والتراث ، ص ٦١ .

صنعها واختلقها " في فكر ابن رشد ووسعها بعد ذلك لتشمل الفكر المغربي كله ، وهو بهذا يستند إلى نموذج هو بناء حداثة الغرب على الفكر اليوناني ، فهذا قياس غائب على شاهد ، وهذا مخالفته للمنهج البرهاني بحسب مواصفات الجابري البرئ كما تقول من استخدام هذا القياس .

٢- وهذا الادعاء بعقلانية مغربية لا تكون مبررة إلا بادعاء قطيعة لهذه العقلانية مع العقل الشرقي ، وهي في الواقع ليست اكتشافا اكتشفه من قراءات للتراث ، بل فرضا افترضه الجابري لغرض اديولوجي هو تبرير استلهامه لابن رشد لبناء مشروعه النهضوي السابق .

٣- هل هذا اتهام بلا مستند منا ؟ لا ، فليس أدل على ذلك من أنه هذا القصد المسبق خلط وجمع ذوي النزعات المتباينة في اللحظة المغربية مثل ابن حزم الذي مهما بلغ إقراره بالسببية الطبيعية ، فهي سببية على نمط المعتزلة (والله أودع قوى في موجودات الطبيعة ، ويمكن خرقها بالمعجزة ، أو سواها) ولكنها سببية لا تصل إلى حتمية ، على نمط الفلاسفة مثل ابن سينا ، مع أن الأخير عنده مشرقي لا عقلاني .

كذلك يضع الشاطبي ، الذي ينتمي على النظام المعياري (خدمة القيم أو الشريعة) وليس الفلسفة في اللحظة العقلانية المغربية ، بل أن الشاطبي ينتقد طريقة الفلاسفة ويعدها مذمومة شرعا . كما أنه أشعري في فهمه للسببية كعادة (مبدأ التجويز الذي اعتبره الجابري أحدا أهم أسس لاعقلانية المشارقة والأشاعرة وكل المتكلمين وكل العقل المشرقي العربي) وكذلك ابن خلدون وضع في نفس اللحظة ، مع أن ابن خلدون يؤيد علم الكلام ويعلن انتماءه للمذهب الأشعري وانحيازه للمسلك الصوفي ، كما أن ابن خلدون يزيف البراهين المنطقية ويبطل الفلسفة ويضع للعقل حدوداً وان وراءه ما يتجاوز العقل والبرهان، وهو العرفان، فهو، بياني ، عرفاني ،

خالص بحسب مواصفات الجابري [١] لهذين النظامين .

وهذا علي حرب يخالف ربط الجابري بين ابن رشد وابن خلدون ، ذلك أن ابن خلدون يشك بالمعرفة الفلسفية جملة ، وبقدرة البرهان على إدراك الوجود ، وخاصة الماورائي منه ، وهذا بعيد عن موقف ابن رشد الذي لا يعرف إلا بالمعرفة العقلية حسبما يرى الجابري نفسه . وهذا يعني ان ثمة فرقا جوهريا بين الاثنين يرتقي إلى مرتبة القطيعة الابستمولوجية ، وليس هو اختلاف في المضمون الايديولوجي ، فابن خلدون يكون استمرارية للغزالي وليس ابن رشد .

كما ان قراءة الجابري لابن طفيل وانه يرى فصل الدين عن الفلسفة وأنه ليس عنده تصوف أو اشراقية – وقد تقدم – واضح البطلان بحكم مقدمة ابن طفيل عن أسباب تأليف " حي بن يقظان ، ونقده للفلاسفة المشرقين حول مدى وصولهم على " الاتحاد " كما حصل للغزالي ، بينما طلبه ابن سينا ولم يسلكه . وإنكاره على ابن ماجة غمره للاتصال " بالمشاهدة " عند الصوفية ، كل هذا معاكس لقراءة الجابري يضاف إلى ذلك أن بطله حي سلك بعد التفلسف العقلي ، طريق العرفان في رياضة ودوران وتشبه بالأفلاك صعودا ، وقوله بالفيض.كل هذا واضح أن ابن طفيل في خط ابن سينا / الغزالي'، وليس في خط ابن رشد / ابن ماجة [٢] .

ان الجابري يقتنص الشواهد الشاذة ويغيب ما لا يتفق مع آرائه ومدعياته لأنه برمج لخلق اسطورة لاعقلانية العقل المشرقي وعقلانية العقل المغربي [٣] .

٤– الجابري بمشروعه هذا وإسقاطاته في معرض الذم على العقل الشرقي (ابن سينا،

---

[١] لابد هنا من الإشارة بكتاب يحيى محمد – نقد العقل العربي في الميزان المار ذكره حيث تصدى بنجاح – إلا – نادرا بالرد بنجاح على الأسس الكبرى والجزئية لمشروع الجابري ، والإشارة هنا إلى ص ٢٩ – ٣٧ .

[٢] علي حرب – السابق ، ص ٤٨ .

[٣] يقرر جورج طرابيش عدم موضوعية الجابري وأن سر قوته أنه يضع اسئلة وهمية . جريدة الحياة ، اللندنية ، ١٦ شباط ١٩٩٧ ، ص ٣ كلها ، مقابلة اجراها معه مندوب الجريدة . وقد فصلنا ما جاء فيها في أصل البحث المطول هذا .

الفارابي ، الغزالي ، المتكلمين) إلخ وفي معرض المدح على العقل المغربي يكون هشم العلاقة الوحدوية التي تربط هذه الاتجاهات بالبعض الآخر حيث حولها إلى علاقة تصادم ومنافاة وإعدام وأن اللحظة المغربية أماتت وقضت على اللحظة المشرقية ... فهي جديرة بالإقتداء وهي فوق ذلك بريئة عن مصاحبة عصور الانحطاط . ويتجلى هذا التهشيم في فصله بين الفلسفة والعرفان إذ جعلهما ينتميان إلى نظامين لا يلتقيان مع أنهما حتى عند ابن رشد توأمين متأخيين بالجوهر [1] والغريزة .

نعيد القول أنه في الفلسفة المشرقية ، اصطلاحا يجمع البرهان والعرفان ، إذا استعملنا لغة الجابري ، تميزا للفلسفة " فقط ، أو " للإشراق فقط " بل تميزا لها عن كلمتي فلسفة ، فقط ، أو تصوف فقط . هذا هو ما أتضح عند ابن طفيل مقدمة وبناء قصة ، وهذا هو المعطى إذا تذكرنا أن ممثليها عبر تاريخ الفلسفة العربية والتصوف العربي يضم مغاربه ومشارقه ، وأمر المشارقة يقره الجابري ، فهم كلهم مشرقيون " عرفانيون " – بلا برهان – وهذا غير متفق مع الغزالي مثلا ، أما أمر ممثلي المغرب فيكفي الإشارة إلى ابن عربي وابن سبعين ، بل وابن خلدون نفسه ، حيث لا يجد غضاضة في ان يستعين العقل والحس في عالمه الخاص وضمن امكاناته هنا بالتصوف وطريق القلب فيما يخص عالم ما وراء العقل والحس . وهذا الغزالي واضح جدا في هذا عندما يتكلم عن مراتب الطالبين قربا في الحق والحقيقة سواء في إحياء علوم الدين أو " مشكاة الأنوار " أو المراتب وقد أوضحنا بعشرات النصوص هذه القضية وقررنا أن أكبر سبب لتركه الدرس والذهاب إلى دمشق للعزلة هو لاستكمال طريق العقل بالذوق ، كما أن ترتيبه لدرجات الواصلين إلى الحقيقة في تلك الكتب على أساس وضعهم في القشر أو قشر القشر واللب ولب اللب (في

---

[1] يحيى محمد – السابق ، ص ٣٨ .

الاحياء) ، والظلمات والأضواء وما بينهما في " المشاة " واضح ، حيث يضع المتكلمين في القشور أو الظلمات ... بينما يضع الفلاسفة (الخطاب العقلي) أقل قليلا من الواصلين ، أو الفلاسفة الاشراقيين [١].

٥- وفي هذا الصدد نجد أن طه عبد الرحمن في نقده لمشروع الجابري يلاحظ ملاحظة تقع في صميم النقطة أعلاه تماما : يقول محمد الشيخ في بحثه صورة الجابري في كتاب طه عبد الرحمن " أن طه عبد الرحمن يرى أن انتقاد الجابري للعقل العرفاني والبياني فوت على الجابري إدراك " خصوصية " التراث ، لكون التراث يجمع بين القيمة الحوارية والصواب . هي عقلية تناظرية جدلية تنتج فيها المضامين ، التعاون المشترك ، كما أن الجابري قوم التراث بثلاثة مبادئ غير منسجمة مع نفسها (وهي البيان والعرفان والبرهان كعوالم منفصلة) وغير منسجمة مع مبادئ التراث وهي : العقلانية ، والمحاورة أو التعاون (الاكتمال ببعضها) [٢] .

لقد استخدم علم الكلام وأصول الفقه والنحو والبلاغة (البيان حسب الجابري في العقل الشرقي على أقل تقدير) الفلسفة والمنطق الأرسطي نفسه ، خصوصاً في المرحلة التي يسميها ابن خلدون طريقة المتأخرين " في مقدمته عند تاريخه (لعلم الكلام) كما أشار دارسون إلى استخدام أصول الفقه لمنطق أرسطو [٣] . ولكن الأهم في كل هذا هي شهادة خبير ، ففي معالجتي لمشكلة الوجود " في العديد من كتبي

---

[١] بحثنا الغزالي : مشكلة وحل ، ضمن كتابنا : دراسات في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي ، في أي من طبعاته ١٩٨٠ ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر أو دار الشئون الثقافية ، بغداد ، ١٩٩٢ .

[٢] محمد الشيخ : صورة الجابري في كتاب طه عبد الرحمن " مجلة دراسات عربية العدد ٢/١ ، السنة الثانية والثلاثون ، نوفمبر ، ديسمبر /١٩٩٥ ، ص ١٢١ ، واصل كتاب طه عبد الرحمن هو : تجديد ىالنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ١٩٩٤ وكتابه الآخر : في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، الرباط ، ١٩٨٧ .

[٣] أوضحنا ذلك في بحثنا : السابق – مظاهر ونماذج حيث ذكرنا مصطفى عبد الرازق ، واحمد امين وجواد تسهير واخرون ص ٩٩ فما بعد إلى ص ١٠٧ مع المراجع الكاملة .

واخص "مشكلة الخلق " و " حواريين الفلاسفة والمتكلمين " و " دراسات [1] و " الزمان " وبعض " بحوثنا مثل " تأصيل فلسفات الوجود والعديد من بحوثنا ومحاضراتنا عن " إشكالية العقل العربي " و " مكانة العقل العربي ، مظاهر ونماذج " في المجمع العلمي العراقي أقول في هذه الكتب والبحوث وجدت أن الحوار والقضية ونقيضها ومركبها ، بل أقول ونقائضها مركباتها ن ووجود فعل وردود فعل على الفروض من كل فريق على الآخر في القضايا الكبرى والصغرى معا ، مثل قد العالم ، والمعاد و العلم الإلهي ، والسببية ، إلخ . وهذا هو الذي جعل " المتهافتين " للغزالي وابن رشد ومن بعدهما تهافت زادة والطوسي ، وكل كتب الكلام الكبرى الموسوعية ، ، وشروح فلسفة ابن سينا للرازي والطوسي ، وكتب علم الكلام العميقة للنسفي والتفتازاني والايجي والدواني وشراحهم أقول هو الذي جعل هذه الكتب تصل إلى أعلى مستوى في الجدل والحوار، والنقد الدقيق ، والتكامل .

عــن خطـــأ الجابري هو أنه لم يتحدث عن واقع العقل العربي متجليا في " خصوصيته" التي هي كما ذكرنا وأثبتنا : التكامل من خلال الحوار واستخدام روحية نقـــاش " مناهج " متقاربة ان لم تكن واحدة وعلى العكس تعامل الجابري منذ البداية علـــى أساس انشطار العقل العربي ، متخذا نموذج " العقل اليوناني " ربما الأرسطي الخالص باعتباره فلسفة وبرهانا وما سواه لاهوتا أو عرفانا .

ان الجابري يستخدم آلات منهجية ، وقياسات بعيدة جدا عن فهم خصوصية العقـــل العربي وروحه وطبيعته ، أن صح هذا الاستخدام منا ، الذي هو ليس تأسيس

---

[1] عن هذه الكتب وزمانها : مشكلة الخلق (بالانجليزية)
The problem of Creation In Islamil thought , Baghdad . 1968 .
بغداد ١٩٦٨ ، وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، بغداد ١٨٦٧ بيروت ١٩٨٠ ، بغداد ١٩٨٦ وكتاب دراسات ن سبقت سنته ظهوره أعلاه ، وكتابنا الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم بيروت ، ١٩٨٠ ، وبحثنا : تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التوصل ، دوريات أفاق عربية ، عدد (٢) الفلسفة والثقافة السنة الثانية ، العدد – السابق – ص ١١٩ – ١٢٠ .

قواعد أو " عقلانية " جافة دائما ، وإنما هو أيضا عقل تقييمي " أو أقل تأسيسي " على حـــد تعبيـــر طه عبد الرحمن ، أو " معياري على حد تسمية يحيى محمد [١] ، وكما اشرنا سابقا نكرر أن تعامل الفكر العربي الإسلامي مع القضايا المطروحة هو مركب بنـــيوي عضوي من البرهان والعرفان بنسب مختلفة في كمية ما هو موجود من هذا وذاك في هذا المتكلم أو الفيلسوف أو الصوفي الاشراقي ، نحن هنا أمام بنية عضوية ولـــيس خلط أجزاء ، ومصداق ذلك إلى جانب ما تقدم حضور فكر كل الأطراف في الطـــرف الواحد ، في المفكر الواحد ، في عقل ابن رشد وكتبه يحضر علم الكلام أو على الأقل المذهب الأشعري وهو حضور فعل وانفعال واتخاذ مواقف ، كما يحضر فـــيه ابن سينا والفارابي صعودا إلى أرسطو ، عبورا بالغزالي وعشرات أخرى من مختلف المارب ويحضر ابن سينا والفارابي وارسطو إلخ في أعمال وفكر الغزالي ، واختـــر من شئت ، بعد نضوج المباحث الكلاسيكية تجد هذه الظاهرة . لقد أشار ابن خلدون إلى تبني علم الكلام لكثير من أمور الفلاسفة مصطلحا ومنهجا [٢] .

ان الموقـــف في مسألة قدم العالم وحدوثه والزمان والمادة والحركة والنهاية واللانهاية ، والتسلسل في العلل واستحالة الترجيح بلا مرجع ، والعلة التامة إلخ هي مـــن المصطلح الشائع بين كل الفرقاء ، ولو تتبعث مرجعياته لعدت من الغزالي إلى المتكلمـــين قـــبله صعودا إلى يحيى النحوي (شارح أرسطو واحد لاهوتي المسيحية الكـــبار في القرن السادس قبل الفتح الإسلامي) والناقض لحجج برقلس " الأفلوطيني المحدث " الثمانية عشر لإثبات قدم العالم والزمان والحركة والمادة . ويمكنك الصعود إلى أرسطو وشراحه (وهذا ما فعلنا بالتفصيل في كل من كتابنا " مشكلة الخلق " ، " حـــوار " ثـــم في كتابنا الزمان وفي كتاب دراسات " وسواها مثل فلسفة الكندي " [٣]

---

[١] يحيى محمد – السابق – ص ١١ .

[٢] ابن خلدون ، المقدمة الفصل الخاص بعلم الكلام ، في أية طبعة للمقدمة .

[٣] كتابنا " فلسفة الكندي وأراء القدامى والمحدثين فيه " ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٩ .

وبحوث مثل تأصيل .

٦- ان محاولة الجابري صنع اقماط وهل أقول " توابيت " لوضع المتكلمين في احدها والفلاســفة المشرقين في أخر والمغربين في ثالث والصوفية في رابع هو تعامل يمزق وحدة الفكر العربي ضمن التنوع .

وشرح ذلك هو أن الجابري لو تحدث عن مذاهب واتجاهات ، أي تعددية مذاهب أو طروح حول قضايا ، وليس عن عقول ، ومناطق جغرافية لها ، لقبلنا الأمر ، لكنه بدلا من ذلك تحدث واطر لثلاثة عقول ن وأكثر من هذا جعل لكل من هذه مكانا جغرافيا محددا فالمشارقة والمشرق هم أصحاب بيان وع فان والمغاربة والمغرب والأندلس هم أصحاب برهان فأما البيان ، وهو العقل بي الأصيل وجغرافية ومنبتة الصحراء . والعرفاني " فن المشرق حراني صابي فارسي إلخ ، والبرهاني مغربي عربيا يوناني أصالة ، والبيائي يمثل طبيعة الصحراء ولغتها وعقليتها المفرقة كذرات رملها ، التي تنكر السببية الطبيعية وتقول " بالتجويز " إلخ كما سنوضح . فعجيب أن يكون هذا الانفصال الجغرافي والثقافي هذا الاستقطاب بحيث يصبح كل المغاربة والاندلس برهانيون وكل المشارقة بيانيين أو عرفانين ، بل حتى من ظهر هنا كبرهاني خدم العرفان وغير لونه . أنها لمعجزة أن تحدث الأمور هكذا في مجتمع له لغة واحدة تاريخ واحد ، ودواينمو مركزي (قلب) هو الإسلام وعلومه وتقاليده ، وفيه رحلة من أجل العلم ، وفيه انتشرت المذاهب فعبرت المالكية إلى الأندلس والمغرب وكذلك الاشعرية وانشغل فيه أقصى الأندلس والمغرب بما انشغل به أقصى المشرق ، وعرف هذا الطرف كتب ذاك ورد هذا على ذاك وتتلمذ فكريا أو عقائديا او مذهبا مغربي على مشرفي وبالعكس . أنها ليست معجزة ، أنها مخطط وصورة من صنع الجابري لا صلة لها بالواقع والتاريخ .

ان الحقيقة غير هذه ، فقد وجدنا اختلاط الأوراق والمذاهب وتعدديتها في المكان الواحد وعبر الأزمنة ، وحتى في الزمان الواحد (بعد حساب الفرق الزمني في

ظهور الفكر الفلسفي المغربي) لقد وجدنا التصوف اشراقية وسلوكية انتشر في المغرب والاندلس ، كما في أقصى الشرق ، وكما في وسط الجناحين ، في قلب بغداد ودمشق والقاهرة ووجدنا فلاسفة برهان مثل الفارابي (المعلم الثاني) = منطق أرسطو ووجدنا فلاسفة اشراق في المغرب مثل ابن طفيل وآخرين بل وجدنا منكرين للأديان أو مشككين في غير العقل في المشرق مثل المعري وابن الراوندي وربما الرازي الطبيب وآخرين ، ووجدنا من يجدف على الدين ويحمد الفلسفة مثل السجستاني ، وهكذا تتداخل الشخوص والأمثلة ومن يمثلون في بقعة جغرافية افترت من عالمنا الأسيوي والعربي انذاك ، لكنك تستطيع بتغيب النصوص والشواهد والتأويل أن تبرهن على عكس هذا ، كما فعل الجابري .

٧- وعلى سبيل المثال وفي أصل البحث المطول أخذت نصا للجابري لأكشف مقدار التعميمات غير السليمة والتي على أساسها بنى الجابري الكثير من اطروحاته ، ولابد من القول أنني في دراسة طويلة ، سأعالج أطاريح الجابري ونصوصه بشكل مباشر على نموذج ما فعلنا في بحثنا هذا (المطول) وآمل أن أعطي سطورا مختصرة جدا عنه الآن .

يقول الجابري في نحن والتراث " ادمج اليونان في بنيتهم الفكرية الحضارية المفاهيم أو اقتبسوها من الشرق محافظين على ثابتهم الأساسي وهو " لا شئ من لا شئ " . ان فكرة " الخلق من لا شئ التي ركزتها في ربوع الشرق الديانة الموساوية، تشكل ثابتا بنيويا لا يمكن إدخاله في البيئة الفكرية الحضارية اليونانية ، وإلا لانهارت هذه البنية انهيارا تاما ، ولذلك نجد الفلاسفة اليونان جميعا سواء كانوا مثاليين أو ماديين ينطلقون كلهم من الثابت الأساسي " لا شئ من لا شئ " أي من فكرة قدم المادة . أما بالنسبة للدين الإسلامي الذي هو امتداد لدين ابراهيم وموسى فإن فكرة

الخلق من لا شئ ثابت أساسي لا يمكن الاستغناء عنه وإلا انهارت البنية الرئيسية [١]

إن هذا المقطع هو مجموعة أخطاء لا تليق بمؤرخ فلسفة ، ولا بأستاذ جامعي يؤسس لمشروع عنها شامل وكما يأتي باختصار شديد .

١-ان الفكر القديم بما في ذلك فكر وادي الرافدين والنيل يرى أن المادة قديمة ويقول " بصنع الألهة أو الاله للمادة " وليس الخلق من لا شئ . فهذا ليس ثابتاً يونانياً (غربياً) فقط بل هو عالمي انذاك وإلى مجئ أوغسطين (نهاية القرن الرابع وبداية الخامس الميلادي) حيث قال لأول مرة حسب علمنا بالخلق من لا شئ وبداية الزمان والحركة إلخ [٢] .

٢- موسى وسفر التكوين ، كما أثبتت الدراسات المقارنة ودراسات الكون (الموساوية) وما أكثرها أن قصة الخليقة البابلية بأشكالها ن أثرت بشكل واضح في قصة الخلق في سفر التكوين بشكل واضح ، وان سفر التكوين" في العهد القديم يقول بصنع الله العالم من مادة أولى هي الماء أو العماء [٣] وهذا ما قبلته الكتب اليهودية كالمدارش وغيرها ، وام قبله اباء الكنيسة مثل كليمت الاسكندري إلى مجيئ أوغسطين .

٣- ولاعتبارات اجتهادية فسر الآية الأولى من سفر التكوين " خلق الله السموات والأرض " مفصولة عن بقية السفر الذي يتحدث عن رفرفة روح الله فوق وجه الغمر (الماء والعماء) قال بالخلق من لا شئ . وعلى العكس النص متكامل ويقل بالصنع .

---

[١] الجابري : نحن والتراث ، ص ٨٧ .

[٢] كتابنا : مشكلة الخلق . Op-Cit – part 1 – ch – 4 وكتابنا : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين . المقدمة والفصل الأول .

[٣] تفاصيل ذلك بالاستناد إلى هذه الكتب والقرارات لسفر التكوين في كتابنا : the problem – op – Cit – part 1 – ch 4 , Comparative Approch .

وهذا ما نجده في القرآن الكريم في الآيات التي تتحدث عن خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء والتي تتحدث عن أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناها ، وجعلنا من الماء كل شئ حي ، وإلى تقو " ثم استوى إلى السماء وهي دخان " [١] .

فها هنا " صنع في مادة ، من الماء " وهذا ما ذهب إليه بصراحة ابن رشد والفارابي . ووجدت أن الحديث النبوي يؤيد هذه القراءة ، ثم انتهيت على أن قول المتكلمين بالخلق من لا شئ ، هو اجتهاد افترضته مصارعتهم لمفكري الأولوهية وأيضا بتأثير الفكر اللاهوتي المسيحي منذ أوغسطين فيحس المحتوى إلخ ، والأخير معروف جيداً عند متكلمينا وفلاسفتنا ومؤرخي الفلسفة وكذلك رده على بروقلس [٢] بشكل جيد .

٥- فالموسوية لا تعلم الخلق من شئ .

٦- ونظرية الفيض ، ابتداء بمدرسة الاسكندرية ، وافلوطين بالذات ومن تابعه من فلاسفتنا (معظمهم ما عدا الكندي وابن رشد وكذلك الرازي الطبيب) هي قول بتوسط أو اقتراب من الخلق من لا شئ ، ومع الاحتفاظ بقدم العالم ، أي أن العالم قديم بالزمان مادة وزمانا وحركة لكنه حادث بالذات ، أي وجوده من الله [٣] مفاض .

أنه هو الآخر اجتهاد فرضته أمور عديدة لا مجال لشرحها هاهنا ، لكن عند الإطلاع عليها (انظر بحثنا عن نظرية الفيض) - تجد أنه اجتهاد ومذهب جديد لا

---

[١] حول الموقف القرآني كنص من اصل العالم ، وحول هذه الآيات كتابنا مشكلة الخلق ، القسم الأول ، الفصل الأول ، وكذلك كتابنا : الزمان ، حيث أوضحنا المفهوم القرآني للخلق والزمان إلخ . والآيات المقصودة ، هود : ٧ ، فصلت : ١١ وسورة الدخان : ٤١ .

[٢] كتابنا مشكلة الخلق ، القسم الول ، الفصل الأول والثاني والقسم الثاني ، فصل ١ ، ٢ ، ٣ وحوار : القسمان الثاني والثالث .

[٣] دراستنا لنظرية الفيض ، ضمن كتابنا : دراسات السابق ، ص ٢٦ فما بعد ، طبعة بيروت ، ١٩٨٠ .

تستطيع أن تضعه مع الصنع ولا مع قدم العالم عند ارسطو ، ولا مع الخلق من لا شئ وابتداء الزمان عند أوغسطين ومتكلمينا . وهكذا يضيع الثابت اليوناني والثابت المشرقي / العربي الإسلامي .

ومثل هذا قول الرازي وأصحاب مدرسة الهيولي بالصنع من مادة قديمة . والدارسون بين مرجعين هذا إلى أفلاطون وبين مرجعيته جملة وتفصيلا إلى الحرنانية ، بينما بول كراوس أن كل مذهب الرازي لا صلة بالغنوصية أو الحرنانية لأنه ابتكره ونسبه على مرجع قديم يقبل [١] .

الفارابي مشرقي ، بل غنوصي بحب الجابري ، وافلوطيني [illegible]ني اسكندري ومحسوب عند الجابري في خط يوناني عقلاني ، وها هو يقول بخلق [illegible] الذات الله متجاوزا الفلك اليوناني القديم كله ، نفس الشئ يقال مع اوغسطين ، فهو محسوب على الفكر الغربي ، هكذا تضيع الحسبة " وتختلط الثوابت ، والأماكن ويتعايش المختلفون معا وفي بقعة واحدة وفي الساحة الارمنية والجغرافية العربية بعد مجئ الإسلام والترجمة تعايشت هذه المذاهب وتفاعلت وتبادلت الأخذ وارد فأين الثابت وأين المتغير ؟ ومن يمثل هذا .

٧- هكذا لم تبق جزئية واحدة من نص الجابري أعلاه إلا وبان زيفها وعدم مطابقتها وواقع ما حدث .

٨- وحديث الجابري في هذا المقطع يبين عمومية ثقافته وفضفاضية أحكامه ، وعدم تأكده من الفروض المسموعة والشائعة .

٩- وتدل على أنه لم يعن بقراءة النص الديني من داخله ، بعيدا عما لحق به من اجتهادات . والعجيب وهو المعجب بابن رشد ويستفتيه في أحكامه وقراءاته

---

(١) الرازي : رسائل الرازي الفلسفية ، تحقيق ونشر وجمع ، بول كراوس ، بيروت ١٩٧٣ عند عروض كراوس لكتاب الرازي القول بالقدماء الخمسة ، ص ١٩١ ، فما بعد وكذلك كتاب بينس : مذهب الذرة عند المسلمين ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة كلام المفصل عن فلسفة الرازي واصولها ، القاهرة ١٩٤٦ .

لفلاسفتنا ومتكلمينا عجيب أن يخالفه هنا ، بينما قول ابن رشد واضح جدا في " الكشف و " الفصل " في أن النص الديني يقول بالصنع من مادة بل أن ابن رشد يفسر ويفهم النص الديني (الآيات أعلاه) بمعنى قريب من مذهب أرسطو في الوجود [١] .

١٠- لم يحمل الجابري نفسه مشقة الدخول في " مشكلة الوجود " يونانيها واسلاميها وشرقيها الرافدي و العالمي ، ولو فعل لوجد أن هذه " الاجتهادات " في أصل العالم ، خصوصا في فكرنا العربي الإسلامي . ليست نقولا " ولا هي نسخا " لمذاهب أو فلسفة بعينها يونانية أو سواها ،كما أنها ليست جمعاً وخلطا ، ولا هي معزولة عن بعضها وعن التراث الفلسفي واللاهوتي والوجودي قبلها وفي زمانها، أنها في الواقع ثمرة أعمال العقل والمناقشة والحوار والأخذ بالحسبان ، التراكم الفلسفية والمعرفية على تعدد صورها ومساريها . أننا ننصح الجابري بالإطلاع على كتابنا – وبدون تبجح ، بل هو مثال جيد لما نريد هنا – بقراءة كتابنا " حوار بين الفلاسفة والمتكلمين " حيث ينبهر الإنسان حقا بالجو النقاشي والحواري العميق والمستقصي لكل احتمالات القول والرد عليه ، والافتراضات وبديلها ، ويعجب لحضور المذاهب الفلسفية كلامية وفلسفية ،وعلمية في هذا الحوار .

١١- والنقطة المهمة هنا هو أن الجابري لا يناقش هذه البناءات من داخلها ومن خلال أطراف الصراع والحوار ، وإنما راح يدخل العامل الخارجي اليوناني المتغير الذي اتخذ اشكالا أخرى عبر الزمن ، بينما اعتبره هو ثابتا ، وعلى اساسه ثابتا يمتحن المذاهب والحلول الجديدة والمستلزمات الجديدة التي تفرض مواقف مبتكرة .

---

[١] بحثنا في مؤتمر ابن رشد بتونس بعنوان : نقد ابن رشد لفلسفات الوجود على ضوء مذهبه الخاص . يطبع في تونس وأيضا في مطبعة الحكمة ، بغداد والأصل المخطوط ، ص ٩ ٢٠ ، وقد طبع الآن في مجلة بيت الحكمة ، العدد الرابع ١٩٩٨ .

رابعاً : مناقشة مرتكزات في مشروع الجابري

أولا : الجابري واطروحات الاستشراق الكلاسيكي

سنقدم لوحات حول أحكام مستشرقين ومتابعين لهم عن العقل العربي السامي في مقابل في مقابل الغربي والاري ، وروح الإسلام والفلسفة وخصائص العقل العربي أو الإسلامي ، حيث يمكن مقارنتها مع أحكام الجابري ، ومع أن الجابري يتحدث عن الاستشراق حديث متكر له لكن العبرة ليس بالمقال ، بل بروح الخطاب ومنطقه وبنيته .

هذه لوحة يقدمها عزيز العظمة عن موقف هيغل من الإسلام : أن أصل الإسلام لهيغل وكذلك للمستشرقين هو عبادة الواحد الأحد حصرا ، وكذلك يخضع الموجود الدنيوي للواحد الأحد ، ونتيجة لهذه الانتماء إلى الواحد يتفرع عنه التعالي على المحسوس والحماس لشئ مجرد ، أي التعصب .... فكل ما ليس متعلقا مباشرة بالاله لا يخضع لقوانين ولا لمبادئ تنظيم يمثل ذلك في الفقه أو التشريع وكل ما يتصل بالحياة . ان وحدة الالوهية المنظمة لكل شئ كل ذلك يتعلق بقدسية النصوص ، وليس غاية العلوم سوى تثبيت واسترجاع للمواقف الدينية الأساسية بشكل مستمر .

والخلاصة ان فهم الاستشراق يقوم على خصوصية الغرب واختلافه عن الشرق بحيث جاء بعد هيغل من جذر هذه المتفرقة إلى أن أصبحت تضاد عكسيا ماهويا كما فعل رينان وماكس وفيبر واخرون [1] .

وهكذا وبعد أن يحدد الاستشراق طبيعة الاسلام والموضوعات الإسلامية ، وفقا لتحديدات يرسمها عن الإسلام ، يعود فيخرج ما لا يتفق مع هذه الطبيعة فيسميها " اللاشرقيات" مثل التصوف فهو عنده لا إسلامي ، جاء خارج الإسلام ، وكذلك

---

[1] بحثنا : ملاحظات حول الاستشراق ودارسيه – السابق ، ص ٦٤ – ٦٦ ، وعزيز العظمة : افصاح الاستشراق – المستقبل العربي لسنة عدد ٣٢ ، ١٩٨١ ، ص ٤٣ – ٥٨ .

الفلسفة ولذلك يجري الاهتمام بطرق انتقالها عن اليونان عند " فالي " بينما ينسب هذه كوربان وسيد حسين نصر ، مدفوعين برومانسية فارسية ميتافيزيقا العرفان الروحي واشياء أخرى إلى فارس (كُآربين) أو كجنس آري .

ويصل المظمة على قائمة بالمتضادات بين شرق وغرب وهكذا شرق ـــــــ غرب : الإنسان ــــــ الله ، الوجود ــــــ الغيب ، الديمقراطية ــــــ الطغيان ،الفردية ــــــ الامتثال ، التقدم ــــــ الركود ، التطور ــــــ الانحطاط ، العلم ــــــ اللاهوت ، سياسة للصالح ــــــ سياسة الأهواء والتعصب ، القومية ــــــ العرقية أو الطائفة الجوائية ــــــ البرائية ، العقلانية ــــــ التقليد ، الطبيعة ــــــ اللاطبيعة .

٢- وهناك صورة أخرى : يقم كامل يوسف حسين [١] خمس خصائص للنص الاستشراقي وهي خصائص سلبية وكما يلي :

أ- اللجوء إلى كافة الوسائل والمناهج والمسالك ، بما فيها الكذب في تفنيد الخصم .

ب- النص الاستشراقي من الناحية الابستمولوجية لا يفضي إلا إلى ذاته وإلى عالمه المغلق ، الذي هو حوارا مع الآخر .

جـ- يعلن النص الاستشراقي في تحاوره مع الاخر وانتصاره لا من خلال المقارنة العقلية ، بل من خلال سلب وجود الآخر .

د- يحرص النص الاستشراقي على فصل المعطى الفكري عن سياقه التاريخي ونسيجه السياسي والاجتماعي .

هـ- يدعي النص الاستشراقي الموضوعية والحياد والعلمية وأنه معرفة فقط ، بينما واقع الحال غير ذلك . انه بدلا من أن يكون محاولة لفهم

---

[١] مقدمة كامل حسين لترجمته للسجال بين برنارد لويس وادوارد سعيد ، الاستشراق ، عدد (٢) ، ١٩٨٨ ، ص ١١٤ ـ ١١٦ وبحثنا ـ أعلاه عن الاستشراق ، ص ٧٠ .

الآخر يتلاعب به ويستحوذ عليه .

٣- ينقل محسن الموسوي عدة نظرات تصنف رؤية الاستشراق بشكل عام للعقل الغربي والشرقي .

أ- الذهن الأوربي (هذه المرة بدلا من الاري) مختلف عن الشرقي ، ومع ان لهما ارث يوناني مشترك إلا أن العقل العربي صاغه من خلال العواطف (الايديولوجيا) بينما صاغه الغرب من خلال العقل .

ب- العقل العربي يميل إلى الشور ، لكنه يميل ايضا إلى الوساطة ، كما أنه مجهول على النزاع والافتال .

جـ- الشخصية العربية مليئة بالتفاخر والمباهلة .

د- المجتمع العربي لا يمكن أن يتطور لأنه مكبل بتقليدية خاصة به ، ولذلك يرى عظمته في بواكيره ، أنه مجمع ثابت لا يتغير .

هـ- العربي متقلب كالصحراء ، يصعب ان تقيم العواطف والأفكار في داخله طويلا، بينما الأوربي يبصر الواقع على أنه ما يقع خارجه ، يبقى الواقع بالنسبة للعربي داخليا خاصا به .

و- يتوزع التاريخ العربي فترات جمود طويلة ، فترات صحوة قصيرة انفعالية . لابد أن القارئ يلاحظ ترديد محمد عابد الجابري لمعظم هذه ، خصوصا (١ ، ٤ ، ٥ ، ٦) أعلاه.

٤- وهذه صورة من صادق جلال العظم ينقلها عن ادوارد سعيد ويرى أن ادوارد سعيد لخص بها المنظور الاشراقي لكل من ماكدونالد وجب ، وأن ادوارد لم يصب في اعتذاره عنهما .

أ- ان تصور الغيب هو أكثر حضورا بالنسبة للشرقي من الشعوب الغربية

ب- يعجز العقل الشرقي عن بناء نظام للأشياء .

جـ-غياب احساس الشرقي بوجود نظام تحكمه قوانين ، إذ لا وجود بالنسبة إليه لنظام طبيعي صلب وراسخ .

د- سيطرة القوى الغيبية واللجوء إليها .

ان جهات متعددة الانتماءات الثقافية تردد مقولات استشراقية حيث الهتمام بالنسبة لهذه الدراسات الستشراقية ينصب على امور، ذكرناها فى بحثنا المفصل، ونقتصر منها على الاهتمام الكبير وتقديس لغات الشهوب وعلوم الاشتقاق والدراسة اللغوية المقارنة

والفيلولوجيا بصفتها المفتاح السحري لفهم الواقع الاجتماعي والتاريخي والثقافي لتلك الشعوب ، واللغة عند المستشرق مساوية للعقل وللجميع التاريخ والطبيعة [1].

وأهمها بالنسبة لبحثنا هذا الفروق في العقلية بينهما ، فمنذ " رينان " : وصف العقل العربي والسامي بأنه عقل مفرق لا يدرك العلاقات ، مجزئ ، صحراوي ، ذري ، لا يقر بقوانين طبيعية وراء الأحداث والظواهر الطبيعية ، قدري أو جبري ، يميل إلى الأوهام .

والعجيب أننا نستطيع أن نضع تحت هذا الخط اتجاهات دارسين عرب مختلفة ومختلفين تتابع هذه الاطروحات مع تضادها في نقطة الانطلاق والهدف[2] .

هنا نأتي بيت القصيد للعقل العربي بعد هذا التجول ، هنا نأتي إلى مدروسنا محمد عابد الجابري فنراه يستخدم مواصفات للعقل العربي ، ترددت كثيراً فيما نقدم وعلى لسان مستشرقين وتابعين لهم كثر .

يرى الجابري أن " العقل البياني " هو العقل العربي الأصيل الوحيد ، والأخران العرفاني والبرهاني ، مستوردان ، أهم خاصية للبياني " التجويز " وعدم

---

[1] كذلك : ص٢٢-٢٦ .

[2] كذلك : ص٢٨-٢٩ .

الاعتراف بقانونية للطبيعة ، ومرجعيته الله لا الطبيعة ، وهذا ما نقلناه من وصف لمضادات شرقي – غربي عن العظمة ، عن هيغل وسواه ، وكذلك ما ذكرناه من أن العقل الشرقي مقلد ومأسور بمرجعيات . وهذا ما نجده عند الجابري ، حيث يأسره بآليات منها قياس الغائب على الشاهد ، والانشداد إلى الماضي أو النص والانحباس في سجن اللغة . والنظرة القائمة على مبدأ التفريق بين المعنى واللفظ من جهة والرؤية الذرية من جهة أخرى . وهذه قيود أكثر سجناً لعقل العربي وإدانة له من الانحباس في النص ، لأنها قيود داخلية ، إنها آليات العقل العربي وبنيته الثابتة وهي آليات تعود إلى اللغة وليذكر القارئ أن التأكيد على حاسمية اللغة اتجاه استشراقي جرى التنويه عنه قبل صفحات . ومثل ذلك أحكام الجابري على عقل " العرفان " ومثل ذلك حكمه على عقل " البرهان " في المشرق أنه صار في خدمة البيان أو العرفان وكل ذلك سبق إيضاحه مراراً [1] كما جرى التنويه بأن الجابري يعممها صفات عقل البيان السابقة والتي أخذها من دراسة المذهب الشعري ، يعممها على كل المتكلمين وعلى العقل الشرقي والفلاسفة الشرقيين ، بدون وجه حق ولا صحة تطابق أو انطباق ، بل أن مواصفاته له لا تطبق ليس على ابن سينا / الفارابي الكندي ، إلخ ، بل هي لا تطبق على المعتزلة .

وإذا كان للجابري بعض حق عندما وصف المذهب الأشعري بما وصفه به إلا أنه أي الجابري تعامل مع المذهب وكأنه حالة ثابتة ، علماً بأن رجاله لاحقاً طوروه باتجاه معتزلي أو مخفف[2] .

وإذا كان له بعض الحق عندما تكلم عن منطق جديد أو حالة ثالثة أو قيمة ثالثة عند الأشاعرة، مثل قولهم بأن الصفات الإلهية لا هي الذات ولا هي غير الذات،

---

(1) كذلك : ص٣٠-٣٦ .

(2) كذلك : ص٤٠-٤٢ .

وأن كلام الله قديم (النفسي) وحادث (الملفوظ) وقولهم بالكسب " وسائر مذهبهم في الرؤية يوم القيامة ، والاستطاعة مع الفعل فقط ، إلخ . فليس له الحق بسحب ذلك أي القول بقيمة ثالثة عند المعتزلة ، مثل قولهم " بالمعدوم " وهذا خطأ من الجابري ، فالمعدوم عندهم ليس حالة وجودية ولا تعلق له بوجود الشئ ، بل له علاقة بالمعرفة الإلهية فقط ، أي أن المعدوم هو معلوم لله بسائر صفاته التي ستكون له عند وجوده في الخارج ، فليس هو حالة ثالثة بين الوجود والعدم الخالص ، وكنا أثبتنا هذا في أطروحتنا للدكتوراه (أنجزت ونلنا الشهادة في ١٩٦٥ من كمبردج وطبعت الرسالة سنة ١٩٦٨ بالإنكليزية)[1] كما أن الجابري غير محق عندما يتصور أن عند ابن سينا قيمة ثالثة بقوله بالواجب الوجود بغيره الممكن الوجود بذاته ، وسنوضح ذلك لاحقاً ، عند الحديث عن قياس الغائب على الشاهد .

في بحثنا مظاهر ونماذج ... أوضحت أن الجابري يضع سريراً على نمط أحد أبطال روايات شكسبير ، وأوضحنا أن العقل العربي كفعالية متنوع وله مشاركات شتى أوضحناها ، وهو يرفض التعامل معه من منطلق السرير هذا ، كما أوضحنا أنه ليس من حق أحد أن يدعي أو أن يفرض أن هذا فكر عربي وذاك ليس عربياً بالنسبة لحاضرتنا العربية الإسلامية آنذاك كما ليس من حق أحد أن يرى أن قول فلاسفتنا بقدم العالم بالزمانَ وحدوثه بالذات مثلاً هو أليق بالفكر وبالعقل العربي من قول المتكلم بحدوث العالم بالزمان ، نعم من حق أي إنسان أن يعتبر فكر ابن سينا هذا أقرب إلى المعقولية ، أو أبعد أو أقرب إلى النص الديني إلخ ، ولكن ليس من حق أحد أن يقول أنه أقرب إلى العقل العربي لأن ليس حق أحد أن يعتبر أن كل من خالف هذا فهو ليس عقلاً عربياً أو أنه عقل مستقيل أو مستلب أو طارئ ينبغي

---

(١) عبد الرحمن بدوي : ندوة الآداب : الأصالة في الفلسفة العربية المعاصرة ، مجلة الآداب، عدد (٩) ، ١٩٦٤ ، ص٧٩، وانظر اقتباس أحمد ماضي فيما تقدم لنفس النصّ .

شطبه وشجيه كما يفعل كثيرون من مخططي المناهج[1] الشمولية لفهم عقلنا ، من ذوي المناهج الابستمولوجية أو الديالكتكية أو الأصولية .

إن إخراج الجابري لعقل العرفان خارج الإسلام والعقل العربي ، واعتباره حركة التنوير والترجمة ذات هدف مجرد عن الفهم المعرفي ، أنها هدف أيديولوجي ضد الغنوص هو بالضبط ما قاله بكر [2] .

وعلـــى العكــس أثــبت دارسون ثقاة أن حركة الترجمة والتنوير لها جانب معرفي وكحب للاطلاع على الفكر العالمي المتنوع [3] .

وعلى كثرة من علق على – محاورة حنفي – الجابري المسلسة ، وعلى شروعه في كتب وبحوث لم أجد أحداً وافقه على فكرة القطيعة بين مشرق العقل العربي ومغربه ، بل أكدوا على التوصل كما لم يقروه على تمايز ماهوي جوهري بين الفلسفة [4] واتجاهاتها في المشرق والمغرب الإسلامي .

ليس مهما أن يكون الجابري ينطلق من منطلقات رسيّة ، جنسية أو من منطلقات جغرافية فقط ، وهو الأمر الذي اختلف حوله منتقدوه ، حيث يرى جورج طرابيش في الجزء الأول من كتابه نقد نقد العقل العربي المنوه عنه فيما تقدم أن الجابري ينطلق من الاثنين ، بينما يرى يحيى محمود وهو يلخص بخمسين صفحة [5] طرابيش التقليل من الاتهام بالمنطلق الجنسي عند الجابري ، بينما يرى معظم

---

[1] عبد الرحمن بدوي : مقدمة كتابه "التراث اليوناني عند العرب" .

[2] فؤاد زكريا : الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر ، ضمن : الفلسفة في الوطن العربي – السابق – ص٤٣-٧٠ .

[3] كمال عبد اللطيف بحثه : الحضور الفلسفي العربي في الوعي المعاصر ، ضمن : الفلسفة في الوطن العربي ، ص٢٠٣-٢٠٤ ، وكذا قدمنا آراء مشابهة لفؤاد وكمال ، وأشرنا إليها في بحثنا : إشكالية العقلانية في الفكر العربي ، ضمن أعمال ندوة المجمع العلمي العراقي تحت محور : قضايا إشكالية ف يالفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، كانون الثاني ، بيروت ، ١٩٩٥ .

[4] كمال عبد اللطيف – السابق – ص٢٠٥ .

[5] كذلك : ص٢٠٦-٢٠٧ .

الدارسين الأخرين أن الجابري يقول بتقسيم جغرافي ، إنما المهم أن مجمل مشروع الجابري وثنائياته بين شرقي – غربي ، عربي – يوناني ، إلخ مع السب للأول والمدح للثاني بشكل واضح هو منطق استشراقي [١] .

ثانياً : المسكوت عنه عند الجابري ومشكلة التراث والحداثة :

هذا هو مرتكز الثاني في مناقشتنا لمشروع الجابري .

بحسب الجابري ، كما سبق إن اقتبسنا من أقواله ، التراث هو حضور فكر الماضي في فكر الحاضر ، معيقاً لنا من التجديد والنهضة .

هنا يقول سؤال ، لم أعرف أن أحداً ممن ناقشه سأله ، مع أهميته :

ما التراث الذي يقصده الجابري ؟ وأوسع من هذا : ما فكر الماضي الذي يسيطر على حاضرنا ويؤخره ويعيق كل نهضتنا وكل مسعى للحداثة والمعاصرة والنهضة ؟ أنه قطعاً ليس الفلسفة الإسلامية ، ولا هو فلسفة الإسلام .

هل مشكلة المعاصرة هي مع أقوال الفارابي وابن سينا ، أو حتى المعتزلة ؟ هل هؤلاء هم المهيمنون الآن ؟ هل لأقوالهم قداسة وسلطة بأكثر مما لأرسطو أو أفلاطون؟ إذن مشكلتنا مع فكر الماضي وتراث الماضي هي مع من ؟ هي مع النص الديني ، مع السلطة الدينية مع قداسة النص الديني هي مع المرجعية الأساس للفكر الإسلامي ، في الماضي والحاضر ، الكتاب والسنة والتراث المتعلق مباشرة بهما ، تفسيراً وفقها وقيما.

هل نحن هنا نعطي حكما سلبياً ضد هذه المرجعيات ، وضد حضور النص الديني هنا ؟ ليس هذا شغلنا هنا ، فقد سبق أن أوضحنا موقفنا من " النص " وموقف القدامى متكلمين وفلاسفة منه ، إنما انسياقا مع إجلاء حقيقة الفكر الحاضر الآن وكما كان حاضرا في الماضي ؛ منذ مجئ الدين الإسلامي ، وإلى الان ، والذي يسبب

---

[١] كذلك : ص٢١٠ .

حضوره القوى تعامل معه كل دعاة النهضة العربية أو الإسلامية منذ أواخر القرن التاسع عشر وإلى الآن إيجاباً أو سلباً ، أو ما بينهما ، وعلى الضد من هذا الحضور القوي للنص وللكتاب والسنة وما يتصل مباشرة بهما من تفسير وفقه وأصول فقه .. إلخ ، نجد أن الفلسفة وفلاسفة الإسلام لم يكن لهم حضور في المجتمع الإسلامي القديم[١] إلا في دوائر محدودة جداً وفي مستوى الخطاب الفلسفي الخاص ، وربما الكلامي أيضاً لمخاطبين محدودين، وهذا الغياب وعدم التأثير بيتضاعف اليوم. هل يعلم الإنسان العادي ، العربي ، والمسلم عموماً ، رأى الفارابي في الفيض ، ورأى ابن سينا في حياة الكواكب ، او رأيهما في العلم الإلهي أو قولهما بالواجب والممكن ، بل وحتى بمشروع الفارابي في إقامة مدينة فاضلة ، ونفس الشئ يقال بالنسبة لأي فيلسوف عربي ابتداءا من الكندي وإلى ابن رشد ومن بعده . كلا والف كلا ، بل لو سألت ٩٥% من الشعب العربي لكان الجواب ، ليس عندنا مشكلة مع هؤلاء ، ربما نقول الفلسفة عندنا كفر ، لكننا لا نعرف هؤلاء ، ربما نعرف أن الفلسفة مشبوهة بالنسبة للدين ، ولكن حتى لو عرفناهم كفلاسفة وبالتفصيل ، وعرفنا بعض أفكارهم التي تعجبنا أو لا تعجبنا ، فليس هناك مشكلة، نترك أفكارهم ونرتاح . وهذا هو منطق الواقع ، وشهاداته ، من خلال المقهى أو الشارع أو الباص ، أو " الجامع " أو "الكنيسة " .

أن فكر الماضي الحاضر " حضورا يعلمه كل إنسان ويحس به كل أبناء شعبنا العربي والإسلامي هو ليس الفلسفة ، ولا العلم الطبيعي القديم ، ولا المنطق الصوري أو الشكلي سم ماشئت ، وإنما هو الإسلام كدين ، وأحكام فقهية وعبادات وتقليد شرعي، وقيم معاشه ، وذات بعد تاريخي عميق ، وأيضاً ، وتاريخ امتد عشرات القرون وإلى الآن .

ومع ذلك فلا نجد ان الجابري يعني بهذا الأمر ، فهي تدخل في خانة "

---

[١] كذلك : ص٢٠٨-٢٠٩ .

المسكوت عنه " في كل تعامله مع التراث وفكر الماضي ومشروعه . بينما يصوب نقده على التراث الفلسفي وعلم الكلام والتصرف . وهذه في آخر المطاف ومهما كان أو يكون لها من تأثير هنا أو هناك وربما قداسة مضافة حينا أو آخر ، هي جهد بشري ، يخضع للنقد والرفض والقبول ، بحرية مهما تكن أحياناً – لظروف محددة – حرية ناقصة ، فهي حرية متاحة ، ولا تتوفر بنفس الحالة أمام النص الديني الخالص، بحكم قداسة النص الديني وأنه وحي إلهي .

عليه نحن نعتقد أن الجابري أخطأ الهدف والمرمى ، فهي جعجعة في فنجان، أو حرب دونكيشوتية " أو هي من باب اياك نعني واسمعي بأجازة والجارة هي التراث كدين ، وقيم ، ونص ديني ، وسلطة وقداسة .

وحتى لو أجزنا "حضور" الفكر الفلسفي التراثي بنسبة معينة في فكرنا الحاضر فليس هناك مشكلة ، ذلك أن بلإمكان نقد هذا الحضور وتركه بل واستهجانه سواء بالعقل أو بالسلطة ، بأي شكل يمكن ظهوره ، ذلك أن الفلسفة "بشرية" لا تملك قداسة وقوة النص الديني ، بل هي متهمة من قبل بقص رجاله أصلاً ، اللهم إلا إذا تبنت السلطة الدينية هذا الفيلسوف أو ذلك ، كما حصل عندما تبنت الكنيسة فكر أرسطو حد التقديس لكني لا أعلم أن سلطة دينية مركزية ، مهما كان شكلها تبنت في الفترة أو أخرى فكر فيلسوف عربي أو إسلامي حد التقديس .

ويبدو لي أن الفكر الفلسفي العربي الإسلامي التراثي باستثناء ربما بعض المذاهب الكلامية ، كالأشعرية ، والمذهب الإمامي ، والحنبلي ، أقصد في المباحث الكلامية يجب أن يعتبر خارج الموضوع بقدر ما يتعلق الأمر بالإعاقة والقدرة على الإعاقة أو بقدر ما يتعلق بالحداثة والقدرة على الحداثة ، في مسألة أي مشروع نهضوي حداثي أو عصراني . ان الموجود (الحاضر) ، المسيطر منذ أمد طويل ، أو لنقل خلال القرون السابقة بعد النهضة العربية الأولى ، ليس المذهب الأشعري ،

حتى ، بل الرؤية الدينية المنغلقة ، أو المنفتحة ، وسيطرة فكرة التوكل حينا ، وعكسها حينا آخر ، وفي القرون القريبة من عصرنا ، سيطرة وتنامي سيطرة (الجبر) أو فكرة الجبر على الكثير من اتجاهات هذه الرؤية . وهي كلها بحق أو بدون حق – تستمد قوتها من النص الديني بما يملك من قداسة وسلطة ، وبما يملك من إسناد (سلطويات) متعددة له ، منها السلطة كحكم وسياسة ، ومنها الرأي العام العربي المسلم . ولذلك فإن أية معالجة صحيحة وعميقة وجذرية لموضوع المعاصرة وما موقفنا من روح العصر ومن الفكر العالمي في أعلى مستوياته ، ومن " الأخر" يجب أن تحدد مسبقا موقفها لا من فكر فلاسفة الإسلام بل من النص الديني مضمونا ومنهجا ، ومن الرؤيا الحديثة والمعاصرة والعالمية في المقابل ، ومن القيم الموروثة والتقاليد السائدة بشكل واضح . وهذا فعلا ما فعله مفكرو عصر النهضة العربية ، بكل اتجاهاتهم .

إن الجابري لا يضع في حسابه هذه المسألة الأساس بل نجده يدخل في " المسكوت عنه " قراءة القرآن والنص الديني بشكل عام ويدخل في ذلك " الحديث النبوي " والتفسير القرآني " و " التشريع الإسلامي " .

لقد أشار كمال عبد اللطيف بعنوان " نقد العقل ام عقل التوافق " حول موأمة الجابري بين التراث والحداثة " .

يقول كمال عبد اللطيف : إن الجابري يريد أن يقصر وظيفة الفكر في التاريخ وفي المستوى الذي يبحث فيه ، ويهتم به ، على مسألة محددة وهي البحث في إمكانية التوافق والوئام على حساب القيم الفكرية الأخرى المتمثلة في الدفاع عن المغامرة المبدعة والنفي الخلاق والقطيعة المسلمة بمبدأ كونية فعل المثقافة داخل الحضارات المتعددة ومبدأ النقد ونقد النقد ، ومحاضرة الثوابت والأصول والأزمنة ، لهذا السبب وربما لأسباب أخرى ، لم نشر إليها لم يفكر الجابري في أثناء نقده العقل العربي في الوحي ، ولم يقرأ القرآن وربما لهذا السبب أيضاً لم يطرح الأسئلة

الأخرى ، الأسئلة التي يعرفها بحكم إنخراطه في قراءة التراث ولا يطرحها ، وهي الأسئلة التي تملأ بياضات نصه الفارغة . وربما لهذا السبب تحتضن نصوصه من طرف جبهات فكرية متناقضة ، فقد يعود سبب كل ذلك إلى كونه أحسن إنتاج فكر في الوفاق التاريخي [١] .

والسؤال الآن : ما موقف الجابري من الدين الإسلامي كوحي في القرآن إلخ . صمت هنا يشعر المتأمل لكتبه ، ولهذه المسألة أن الجابري كأنه يقول أو يريد القول : إياك اعني واسمعي يا جارة فإذا كان أنصار الدين ومفسروه ومتأملوه ممن ذكرناهم ، هذه حالتهم وحال اجتهاداتهم ، ممن ينتمون عنده على النصوص إلى فكر " البيان " وهو يضم فقهاء اللغة والنحو ، وعلماء أصول الفقه ، وعلماء الكلام ، وأيضا الفلاسفة والصوفية بشكل أو بآخر ، مع أنه يعتبر بعض فكر الاخيرين غير " محلي " بل دخيل ، أقول إذا كان العقل العربي هذا ممحلا ، معاقا أليس إذن المقصود ليس هؤلاء فقط ، بل الدين نفسه ؟

سؤال لابد منه هل الدين أيديولوجيا أم معرفة ؟ " المعرفي " عنده يأتي من اليونان والمعرفي ثابت ، دخيل ، وهو " علم " ذلك الزمان إلى عصر النهضة الأوربية حيث تبدل ، أما البقية فهة أدلجه ، فهل الدين الإسلامي أيديولوجيا أم معرفة ؟ أم هو لا هذا ولا ذاك ؟ الجابري لا يدرس الظاهرة الدينية ولا يؤطرها ولا يدخل في تفاصيلها وطروحها ، يتركها ثابتة ، دون أن يوضح هذه الماهية ، بل ربما لا يتركها ثابتة ، ولا غير ثابتة ببساطة لأنه يسكت عنها في كل الميادين ، بل يطالب بإبعادها عن التأويل العلمي بكل فروعه مما استدعى البعض أن يقول متسائلا : " هل يمكن الفصل بين تراثنا والفكر العالمي بقراءة فكرنا من داخله وقراءة العالمي من داخله ، فلا نؤول الدين بموجب العلم ؟ إذن كيف نوفق بين فهم التراث من داخله

(١) كذلك : ٢٠٨ .

ومبدأ عالمية الثقافة ؟ كيف نقرأ الجانب الديني من تراثنا ؟ كيف نؤوله ما دامت كل قراءة تنطوي في النهاية على ضرب من التأويل ، هل نمتنع عن تحليله باستخدام المفاهيم التي تمدنا بها علوم معاصرة كالانثربولوجيا والتحليل النفسي والالسنية بحجة أن العلم يتغير ؟ وهل نمتنع عن مسألة الخطاب الديني عن مسلماته ؟ او بمعنى أخر ما هي المنهجية التي يجب استخدامها لتحليل الظاهرة الدينية ؟ [١] .

أريد ان أطور التساؤل خطوة أخرى لنتعرف عن المسكوت عنه حتى الآن الأسباب والحقيقة وراء هذا الصمت ، ووراء هذه الدعوة لعدم تفسير الدين من خلال مستجد العلوم ، كيف وبأية وسيلة تصل إلى معرفة المسكوت عنه وأسباب السكوت ؟

والجابري عندما يقرر ان فلاسفتنا وكل عقلنا العربي القديم مشغول بإشكالية واحدة هي : الصلة بين الدين والفلسفة ينتقد الذين عملوا على الجمع بينهما وتوحيد هما، وفهم أحداها من خلال الأخر (سائر فلاسفتنا عدا ابن رشد والمدرسة المغربية في رأيه) ثم يمتدح الذين قالوا بفصل الدين عن الفلسفة ، وأن لكل مكانه وأهدافه وخطابه ومستواه حيث أورد – إلى جانب ممثلي المدرسة المغربية – نصا للسجستاني بهذا المعنى وسنورده في مكان لاحق – مع أنه مشرقي .

لماذا يمتدح الجابري هذا الفريق وهذا الفصل ؟ لكل هذا الحديث عند الجابري عن " عقلانية " فصل الدين عن الفلسفة ، عن العقل ، عن العلوم ومدحه للقائلين بالفصل ، لكل هذا نتيجة واحدة لا ثالث ولا ثاني ، هي أن الجابري يريد إبعاد الدين ، النص ، الوحي ، الدين كتراث وفكر وحلول عن العقل العربي الحديث لينطلق مشروعه النهوضي بلا عوائق ، ليبني على الفكر الغربي نفسه ، بعد أن أخذ الفتوى من ابن رشد " العقلاني " والذي نسيناه واستخدمه الغرب فنهض وبالتالي : أما القول " بالعلمانية " بمعنى فصل الدين عن الدولة ، او إقامة بديلها بتسمية " الحرية

---

[١] كذلك : ص٢١٠ .

العقلانية " وأما إبقاء أقنوم العقل وحده ، وكأنه لا يوجد طرق آخر لننفصل عنه أو لا ننفصل ؟

سأترك الأمر عند هذا الحد علما بأنني في البحث الموسع ، الذي هذا البحث ملخص له كمحاضرة ضمن وقت محدد ، أوضحت تفاصيل عن معنى العلمانية عنده واستبداله لها بتسمية " الحرية العقلانية " وفهم دارسين ومنهم حسن حنفي وناصيف نصّار بان الجابري في الواقع لا يغير سوى الاسم وأنه يدعو إلى فصل تام بين الدين والدولة او قل بين الدين كعقيدة وشريعة ، وبين شؤون الحياة والعلوم كلها والاقتصاد والسياسة والإرادة . كما جاء في حواره مع حسن حنفي الحلقة السادسة " الحداثة والتقليد " والذي يلخصها الجابري بـــ " الحداثة طريقنا الوحيد إلى العصر " .

ويكفي لأغراض موجز هذا البحث أن اقتطع نصا للجابري من ذلك الحوار ردا على قول حنفي أن مقابله " لدينا ما يكفينا " لها ما يبررها ، وأن ثنائية الروحي والمادي، الديني والدنيوي ، العقيدة والشريعة في جانب ، والفكر والعلم في جانب آخر ، الأول لنا والثاني لغيرنا ، غير صحيحة وتوقعنا في الازدواجية ، وتعطينا أقل ما تستحق وتعطي الآخر أكثر مما يستحق – إلخ .

يرفض الجابري في رد طويل وصريح ، كل هذا الذي يقوله حنفي ، ويرى " أن تراثنا يكفينا صحيح في المجال الروحي والديني (عقيدة وشريعة) بشرط أن نجتهد فيه ، اجتهاداً متحرراً من تأثير قراءات الماضي نفسها له . " المضمون الحقيقي لمفهوم التجديد " في الإسلام إنما يتناول ما جاء فيه الإسلام ببيان للناس في " مجالي العقيدة والشريعة " أما ما عداهما في العلوم والمعارف والمناهج والصناعات والنظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية فهي لا تدخل في المجال الذي يعطيه مفهوم " التجديد بالمعنى الفقهي الإسلامي ، وبالتالي فهي لا تتعلق بتراثنا أنها جزء من تراث الإنسانية هي مساهمة حضارتنا في التراث الإنساني العام ، والتراث الإنساني في مجال الفلسفة والعلوم والمناهج والنظم الاقتصادية " الاجتماعية والسياسية يبقى

مرتبطا بالماضي على الدوام فهو جزء من التاريخ ولا شئ منه يلزم الحاضر والمستقبل ، أن الأجوبة التي تقدم عنها يتجاوزها دوما التقدم الذي تحققه البشرية ... أن ما يطبع عصرنا هو إطراد التقدم بوتائر سريعة وتائر تجعل بالفعل من تاريخ العلم " تاريخ أخطاء العلم " (العلم هنا عنده يشمل كل العلوم الإنسانية والعلوم الوضعية) كعلم النفس والفلسفة وتاريخ علم المناهج وتاريخ الأدب وعلم الاجتماع بالإضافة إلى كل العلوم الطبيعية والبحتة . ويرى أنه في هذه المجالات والعلوم لا معنى للتجديد بالمعنى الإسلامي . ويشرح ذلك " أن الحلول للمشاكل الجديدة لا يتوصل إليها بـــ "الاجتهاد " في القديم بل يتجاوزه ، وبالتحرر من عوائق التقدم فيه . وهذا مجال مضمون الحداثة . أن الحداثة هي في جوهرها ثورة على التراث القديم ، تراث الماضي والحاضر من أجل خلق جديد . والحداثة اليوم في العلم كما في الأدب والفلسفة والمناهج والاجتماع والاقتصاد إلخ لا وطن لها ... إن تراثنا وإن كان يزخر بأنواع من الحداثة ، شهدتها فترات من ماضينا فهو لا يكفينا في تحقيق الحداثة المطلوبة في عصرنا ، حداثة ماضينا مفيدة لنا على صعيد ربط الحاضر بالماضي ، لكنها لا يمكن أن تنوب عن الحداثة التي تطبع عصرنا والتي تفرض علينا وعلى غيرنا كطريق وحيد لوصل الحاضر بالمستقبل [١] .

ثالثاً : مسألة قياس الغائب على الشاهد :

من المرتكزات الأساسية عند الجابري في قياس العقل العربي وعدم فاعليته فكرة أو قاعدة قياس الغائب على الشاهد ، وها هنا نجد تطوراً عنه من موقف بسيط إلى آخر يكبر ويكبر حتى أصبح قاعدة عامة للعقل كله فقها وكلاما وفلسفة وغير ذلك . كما سبق اعتبر الجابري كل المناهج الماركسي اليساري ، والسلفي والليبرالي تقيس شيئا على آخر ، أي تقيس غائباً على شاهد .

في بداية الأمر اعتبر الجابري هذا القياس طريقة علمية بشرط توفر

---

[١] كذلك : ص٢١١-٢١٣ .

شروطه ، ومدح علماء النحو والفلسفة لاستعماله حيث نتج عن ذلك تقعيد اللغة العربية والشريعة ، وكذلك استعمله علماء الكلام فاغنوه بمحاولاتهم ومصطلحاتهم ، واستعمله علماء الطبيعة فنحو به منحنى ، تجريبياً زاده دقة وخصوبة . ثم استعملوا طريقة السبر والتقسيم بتحليل المقيس والمقاس عليه – فهذا استقراء تحليلي والسبر تحقق واختبار ، بعد ذلك لم تراع الشروط وأصبحت القاعدة : وقس على ذلك ، وهكذا أصبح هذا المنهج معيقا لفاعلية العقل العربي ولم يعد هناك إنتاج معرفي في الفقه كان يقاس الفرع على الأصل فتحول الفرع إلى أصل وفي علم الكلام يسمونه الاستدلال بالشاهد على الغائب (وأرجو الانتباه إلى هذه الصيغة – كما سنوضح – وهي عند الفقهاء والنحويين قياس الغائب على الشاهد) والفقهاء وصلوا إلى قاعدة مقننة هي : أن الهدف من الأحكام الشرعية هو جلب المصالح ورفع المضرة . أما أهل الكلام فلم يصلوا إلى قاعدة وتفرقوا كل يبِّرر قياسه بتضمين الشاهد ما يسمح له بقياس "الغائب عليه" (وأرجو الانتباه مرة أخرى إلى هذا القول وسنعود إليه) . ولما أصبح يمارس لا شعورياً ، واصبح كل مجهول غائباً يبحث له عن شاهد يقاس عليه وبما أن المستقبل هو المجهول والماضي هو المعلوم صار النشاط الذهني الذي يراد منه معالجة مشاكل الحاضر والمستقبل هو قياس الحاضر على الماضي والجديد على القديم فألغى الزمن والتطور ومن هنا لا تاريخية الفكر العربي وافتقاره إلى الموضوعية [1] ....، تعليقاتنا وردودها هي :

١- الجابري يجعل السبب نتيجة والنتيجة سبباً ، وذلك أن القياس منهج وآلة وشكل يؤدي إلى التقدم أو التأخر بحسب من يقيس وعلى ماذا يقيس ، ومدى تحقق شروطه الصحيحة ، وهذا الأخير ما يقّره هو ، إذن سبب التأخر ليس القياس ايا كان نوعه ودرجانه بل المقاس عليه ، فقد يكون قياسا على مرجعيه كبرى مثل

---

[1] كذلك : ص٢١٣ .

القرآن الكريم والحديث النبوي ومذاهب الفقه الكبرى ، وقد يكون قياسا على فلسفة فيلسوف يوناني كما يقيس الجابري على فوكو " والبنيوية الثقافية " وكما يقيس ويدعو إلى الحداثة على أسس غربية عالمية . فالإشكال وهو ما لا يتعرض له الجابري قط ، أعني المرجعية الكبرى بالنسبة لفكرنا وعقلنا ، القرآن والحديث والإسلام كواقع تاريخي . أن هذه المرجعيات يكون القياس عليها سلبياً أو إيجابياً، مؤخراً أو مقدما بحسب نوع القراءة ، بحسب نوع قرائتنا له ، أو بحسب قرأتنا لجزء منه ، مثلا الجابري يقيس على ابن رشد ويسترشد به من أجل الحداثة ، كما فعل الغرب الحديث باستناده على الفلسفة اليونانية . وأنه لمن السذاجة والتبسيط المزعج أن نتصور كما يفعل الجابري أن دعاة النهضة الحاليين رجعوا وقاسوا على فكر الماضي ، بسبب تحكّم عادة قياس الغائب على الشاهد ، ترى لماذا لا يقيسون على الغرب مستقبلهم ؟ إذا كانت المسألة مجرد عملية شكلية تبحث عن مقاس عليه ؟

٢- أن قياس الغائب على الشاهد أو الاستدلال بالشاهد على الغائب هو منهج عقلي بشري عالمي ، ليس وقفاً علينا ، فمنذ أسس العراقيون القدامى هرمية ودولة الألهة قاسوها على مجتمعهم وأنفسهم ودولتهم ، وهذا اكسنوفان يقول : أن البشر يعطون الالهة صفاتهم ولو كان للأسود قدرة على ذلك ، لتصورت الآلهة بصفات الأسود . وهذا فيبور باخ يقول : خلق الإنسان الله على صورته ، وكانت قبله في التوراة والإنجيل والحديث النبوي : خلق الله أدم على صورته ، مع اختلاف المفسرين في تفسير الضمير على من يعود [1] .

إن الألسنة " ألسنه الألهة " أو الإله الواحد هي أمر طبيعي ، ولا يمكن فهم الغائب ، إلا من خلال هذه الأنسنة خصوصا في إله الأديان المعنى بالبشر ومصالحهم

[1] كذلك : ص٢١٤ .

والمعتني بكل صغيرة وكبيرة في الكون علما وتصريفا . وقد سعت فلسفات أخرى مذهب التالية " Thesim" ووحدة الوجود للتخلص من هذه الألسنة .

٣- هناك فرق بين صيغة القياس في الفقه والكلام - فهي في الفقه والنحو قياس الغائب على الشاهد ، مثلا نقيس تحريم مادة معينة على معلوم كالخمر ، إذا اشتراكا في شئ مثل الاسكار ، وهكذا .

أما في الكلام فالقياس هو الاستدلال بالشاهد على الغائب فمثلا إذا أردنا إعطاء فكرة عن الله : لابد أن يكون عالما حيا مريداً إلخ ... لأن في عالمنا ما ليس له هذه الصفات فهو أنقص من الإنسان (مثل حيوان أو نبات أو جماد) وهذا أمر لا غبار عليه وليس خاصا بالعقل البشري . أقرأ توصيفات الحضارات والشعوب لألهتها أو لإله واحد تجد ذلك واضحا . وهذا أرسطو يقول أن الله إذا لم يكن متعقلاً لشئ يكون كالنائم وهذا نقص ، وهو بحسب ابن رشد (أي أرسطو) لم يجد ضرورة لأن يكون لله حواسا لأنها في الأحياء دونه مطلوبة من أجل السلامة وهو غير محتاج إليها [1] .

والحقيقة انه لا طريق آخر لمعرفة الله عقليا ، أي لابد أن نبدأ من المشاهد والمعروف لمعرفة ما ليس بامكاننا معرفته . هنا امامنا طرق الاستدلال وأحدها القياس.

٤- في المنطق مقدمتان ونتيجة : هنا قياس ونزول من الكلي إلى الجزئي : كل إنسان يموت ، سقراط إنسان ، إذن سقراط يموت .

٥- فرق آخر بين القياس الفقهي والنحوي من جهة والقياس الكلامي والفلسفي كيف ؟ الفقهي قياس على " نص " أو حالة سابقة ، كما ذكرنا عن المسكر ، أما في القياس الكلامي فهو قياس قياسا على " نص " بل هو موقف من نص ، وكنا

---

[1] ذكرنا هذين البحثين وطبعهما ... الخ فيما تقدم .

في محاضرة سابقة في المجمع العلمي العراقي أوضحنا كيف يقف المتكلم من النص ، فالنص يقوده في المسائل الكبرى مثل وجود الله والوحدانية ، والرسل ، والمعاد ، والعناية الإلهية ، ولكنه أي النص مقاد في المسائل التفصيلية ، المتكلم هنا لا يقيس على النص ، لأن النصوص عنده متكافئة ، مع أن مدلولها الظاهر متضارب . خذ مسألة هل الإنسان مسير أم مخير ، نصوص كثيرة تسند الطرفين ، فعندما يتخذ المتكلم الفلاني ، موقفا منها ويترك الآخر فليس لغياب النص ولا هو قياس ، بل هو تفكير واتخاذ موقف بناء على قناعة المتكلم في رؤياه للمسألة المطروحة ، ولذلك فهو عند المتكلم ليس قيا الغائب على الشاهد، بل الاستدلال بالشاهد على الغائب ، والشاهد هنا ليس وص ، بل الكون والطبيعية وقدرات العقل والمعرفة عموما التي تشكل اختيار المتكلم الجزئي ، مثل أن يقول بالجبر ، أو بالاختيار ، (الجابري نفسه فرق في الصيغة بين قياس المتكلم وقياس الفقيه والنحوي ، ولم يفطن إلى الفروق بين التعاملين)

٦- أن مبدأ قياس الغائب على الشاهد لا يعني لغائب بشري على حاضر بشري ، أما في الكلام فهو لغائب يتصل بالله أو هو الله على شاهد هو الإنسان ، والصحيح هو استدلال بشاهد على غائب .

٧- والصحيح أن ما فعله المتكلمون ، "المنزهون" ، على وجه الخصوص ليس هو قياس الغائب (الله وصفاته) من خلال الشاهد أو على الشاهد (الإنسان والكون) بل هو إبعاد الغائب عن الشاهد " ليس كمثله شئ ") الآية فسرت عند المعتزلة بإبعاد كل صفة بشرية عن الله ، فقالوا : عالم وليسي كعلمنا أو لجأوا إلى السلب "لله ليس بجاهل" .

إذا قلنا أن الله موجود فكيف نفهم الوجود الإلهي ، ليس عندنا سوى علاقات الوجود او محمولات الوجود وهي المقولات والصفات والنعوت ، وهي مشخصة وحسية إلخ وإذن فلا طريق سوى طريقة التنزيه ، بتأويل ما يدل على الآيات من أو

تجسيم تشبيه أو أنسنة تأويلا يضمن تحقيق هذه المباينة ، أي إعطاء الآية معنى ليس في الظاهر ، كالاستواء بمعنى القدرة ومع ذلك فقدرة الله ليس كقدرتنا ، وزيادة في الحذر والحيطة ، فنحن هنا ليس أمام قياس غائب على شاهد ، بل أمام محاولة متفاوتة في سعتها وشموليتها للخلاص من " أنسنة الله " ومن قياسه على مثل ما لنا . من وجود وصفات وأحوال . إن ابن رشد لم يكن مخطئا عندما قال : إن ما يصل إليه المتكلمون في كلامهم عن الله وصفاته [1] ، هو " إنسان أزلي ، أي تصور الله كإنسان ، كل فرقه عن الإنسان العادي ، أن الأخير زماني ، أما الله فإنسان قديم لا موجود له . أن ابن رشد وفلسفته وتصوره لله تساعده على مثل هذا النقد ، أي أن الله عند ابن رشد بحسب كتبه الأصلية لا الحجاجية ، هو مثل إله أرسطو ، هو محرك لا يتحرك وهو عند أرسطو ليس معنيا بالعالم ولا هو موجد له ولا وهو به معتن ، ولا يعلم ما دونه ، طبعاً ابن رشد في كتبه التوفيقية لا يقول بهذا ، بل يعطي الله صفات تقترب من التشبيه والتجسيم (انظر الكشف عن مناهج الأدلة وحديثه عن التنزيه والصفات) وهو هنا وكذلك المتكلمون يتحدثون عن إله – على العكس مما سبق عن أرسطو – يخلق أو يصنع أو يوجد العالم ، وليس فقط يحركه كعله غائبة ، كمعشوق ، بل المتكلم لا يمكن أن يرضى بإله مذاهب التأليه عموما التي تصور الله كمحرك غائي ، أو كمطلق ، أو كقوة ، وكقوانين على نمط مما نعرف عن أرسطو أو هيغل ، أو الرواقية ، فلابد للمتكلمين وكل لاهوتي الأديان الكبرى " من أنسنة " الله ، ومع ذلك فإنهم وخصوصا المنزهين منهم يحاولون بكل الوسائل تعطيل " الأنسنة " ما أمكن ، وتعطيل قياس الغائب على الشاهد حيثما أخل بالتنزيه . ومن جهة آخرى فإن هذا القياس يمكن أن يقبل إذا كان يضفي على الله صفة جيدة ، أو يؤدي إلى إثبات

---

[1] فصلنا ذلك في بحوثنا عن العقل والعقلانية ، والعقل أو مكانه في التراث ، وخصوصا بحثنا : صور ونماذج ، الذي طور تحت عنوان : العقل في التراث العربي ، الذي ألقي في مؤسسة شومان ، ٢٠٠١ الشهر الحادي عشر ، ويطبع الآن في كتاب مع بحوث أخرى في دار الخلود ، القاهرة .

وجود الله . فقياس الغائب على الشاهد هو عملية عقلية معقدة ، ذات طريق سلبي وآخر إيجابي وهو في كل الأحوال ليس يفعل النصوص ، بل بفعل عقلنة النصوص ، وهو بالتأكيد ليس قياسا بل استدلا عقليا ، في الكلام والفلسفة في أضيق الحدود ، وربما هو كذلك في كل المجالات كما سنرى من مناقشة البعض للجابري .

٨- ولا أدل على أن القياس مشاع للبشر وأنه مجرد إله وليس مسؤولا عن موت عقل أو حياته ، من أن الجابري وهو ينحي على ابتلاء عقلنا بهذا القياس ، راح في كل كتبه يقيس شيئا على شئ ، فقاس مشروعه النهضوي على الغرب ونهضته ، وعندما وجدهم يستندون إلى مستند (هو اليونان وديكارت) راح يقيس على مستند هو ابن رشد ، بل تابع فوكو في منهجه التحليلي والبنيوي الابستمولوجي في فكرة القطيعة وعليه وعلى آخرين في " الإشكالية " دون أن يتفحص الحقل الذي سيطبقها عليه .

٩- ولكن المسألة الأهم من كل ما تقدم هي : هل العقل العربي لم يستخدم سوى هذا القياس ؟ في بحثنا مظاهر ونماذج " المنوه عنه مرارا عددنا مناهج متعددة للمتكلمين والفقهاء والعلماء المسلمين[1] ، والفلاسفة ، كما أشار نبيل الشهابي إلى تعدد المناهج العربية الإسلامية التراثية وأن الفلاسفة لا يستعملون هذا القياس ، وأن السبر والتقسيم لا علاقة [2] له بالقياس ابدا ، في ندوة حاضر فيها الجابري عن مشروعه المغربي هذا .

والسؤال الآخر المهم – على فرض أنه الوحيد – هل أقعد العقل العربي عن الفاعلية كما يدعي الجابري ؟ في نفس البحث المشار إليه أعلاه لنا ، أوضحنا هذه

---

[1] على سبيل المثال الحوار بين الغزالي وابن سينا والفارابي ، وبين المتكلمين قبله وهذين ، وبين الغزالي وابن رشد ، والقائمة تطول ، في التهافتين بعد تهافت الغزالي ، لزادة والطوسي . وفي كتاب المواقف للإيجي وشروحه .

[2] كما أوضحنا في كتابنا : من الميثولوجيا إلى الفلسفة ، الكويت ، جامعة الكويت ، ١٩٧٣ وأعيد طبعه مرتين بعد ذلك .

المسألة بجلاء ، فوجدنا أن العقل العربي كان فعالا في كل الميادين وعددنا منها أربعة عشر ميدانا رئيسيا واسعا في الفقه ، وفي العلوم الطبيعية ، ذات المنهج التجريبي الاستقرائي عبورا بأشكال شتى من المناهج العقلية والكشوفات المعرفية في كل الميادين، العقل في القرآن ، النظرة الحسية الواقعية في العقل العربي قبل الإسلام ، موقف فلاسفتنا الأسمى في موضوع الكلي والجزئي ، نظرية المعرفة (الاكتساب) وضد القطرية القبلية ، التأكيد على الإيمان العقلاني لا التقليدي ، تعدد المناهج في الفقه (الاجتهاد والقياس كل قياس اجتهاد ولا ينعكس) في الكلام (قياس الغائب على الشاهد والاستدلال به ، السبر والتقسيم ، الطرد والعكس ... إلخ ، المناهج العلمية الاستقرائية التجريبية عند جابر بن حيان ، وابن الهيثم وابن سينا وابي معشر في علوم الكيمياء والضوء والمناظر والطب والفلك ، على التناظر ، كذلك يتجلى الاستناد إلى العقل والاستئناس في فكرة العقل المستقل عند المعتزلة ، والمتوحد عند الفارابي وابن باجة ، وابن طفيل ، وفي أنواع الخطاب . ثم الدعوة إلى التواصل مع الآخر ، ثم النقد والحوار العقلي ، ثم تطوير وابتكار أو استحداث عشرات العلوم ومنها علم مقارنة الأديان وتأريخها لأهميته ودلالته ، وأيضا للعقل والعقلانية مظاهرها في حركة الترجمة ونقلها وشرحها وتجاوزها .

وكذلك في الأدب العقلاني ، كما عند أبي العلاء ، وعمر الخيام والمتنبي وابن المقفع وابن سينا وعشرات أخرين [١] .

ومحا دلالة بهذا الصدد قول صلاح إبراهيم أن العقلانية في أرقى تجلياتها ترجع للمشرق العربي بصفة خاصة استنادا على رشدي راشد الذي أشاد بالعلم

---

[١] انظر بحوثنا عن الاستشراق : الأول : صور نقدية للاستشراق التقليدي والجديد ، الجزء الثالث من مسلسل "الاستشراق" مديرية الشؤون الثقافية ، بغداد ، العدد ١٩٨٩ ، وبحثنا الآخر : ملاحظات حول الاستشراق ودارسيه . ضمن محور "غشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب" ، المجمع العلمي العراقي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٧ .

العربي وخصوصا علم الجبر والنتائج الرئيسية للاتجاهات التي سلكها الجبر في المجتمع الإسلامي وإلى تطبيقاته في الفلسفة وسواها .

مذكراً بأن مما يفقد تراث المجتمع الإسلامي بعداً حجوهرياً من أبعاده إهمال البعد العلمي لهذا التراث ، والاقتصار على الفقه والفلسفة وعلوم اللغة ... ثم يحذِّر صلاح إبراهيم من قصر السمات الفكرية غير العقلانية على جهة جغرافية – كقصر الاستداد على الشرق . أما التوصف كسمة وردت في التمييز المشار إليه فهو كما يقول أبو ريان ، ظاهرة عالمية ترتبط بكل دين ، وهو متجل في الغرب العقلاني ، كما أن الصوفية اليهودية (القبالة السفاردية) منشأها الأندلس الإسلا .

ويشير صلاح إبراهيم إلى اعتراف حسن حنفي بأن صو غرب جزء من الحياة اليومية والسيرة الشعبية فيه ... وصلاح إبراهيم في كي هذا يرد على الجابري واستدلالاته على هذا التقسيم الجغرافي العقلي بين مشرق ومغرب ، حيث يعبر عن عدم ارتياحه من ربط الجابري العقلاني بالبيولوجيا والجغرافيا لأنه ربط غير عقلاني ويستنهض من الأسئلة بأكثر مما يحل ، وأنه لا يوجد مجتمع بشري ليس له حد من العقلانية بحكم حاجات زمانه وميراث تجربته التاريخية ومستلزمات صراع بقائه ضد الطبيعة والبشر [1] .

ما حكاية العقل الغربي المشرقي على الخصوص ، بل ربما حصرا – عند الجابري الذي جمده قياس الغائب على الشاهد ؟ فبالإضافة إلى ما سبق نقول أن " العقل العربي " حتى في ميدان الدين الخالص ، النص كان فعالا سواء في أنواع الاجتهادات الفقهية وهي ليست القياس فقط – أو في المواقف الكلامية – في قيادة النص – كما أوضحنا قبل قليل ، وفي ميادين اللغة وفلسفة اللغة ، فعجيب أن يكون هذا العقل صحراويا ، تجويزيا ، توكيليا ، مؤسراً باللغة ، والقياس ، وينتج مع هذا كله هذه الحضارة الهائلة الكشوف والتجديد والمشاركة الشاملة في كل الميادين ؟

---

[1] عن السلطويات : كتابنا : الإنسان والفلسفة ، بغداد ، ١٩٩٠ ، فصل : واقع الفلسفة العربية .

١٠- ونأتي إلى التقليد والاجتهاد في الفلسفة ، أنا أقول أن فلسفة فلاسفتنا اجتهاد ، وليس هناك مشكلة " نص" في التأسيس ، أعني في ظهور فلسفة معينة لهذا الفيلسوف أو ذاك . بينما النص أو الدين هو بداية التأسيس عند المتكلم في الدائرة الكبرى ، كما أوضحنا في الفلسفة عند فلاسفة الإسلام ليس الهدف التطابق مع النص الديني أو الابتعاد عنه أنه يفكر بعقله وفقا لمعارفه ومصادره بما فيها خبرته ومعرفته للفلسفات فيكّون رؤية فلسفية ، هي بنية وليست خليطا أو لصقا لرؤى عدة وفلسفات عدة ، بما فيها المنظور الديني أو الرؤيا الكلامية ، وهكذا فليس هنا مرجعية للنص ، ولا قياس غائب على شاهد [١] .

١١- وفي الفقه ، حديث مدرستان : مدرسة الرآي ومدارس آخرى ، وهي على أقل تقدير خمسة مذاهب كبرى ، الأربعة المعروفة مع الفقه الجعفري ، وقد أوضحنا في بحث سابق واستنادا على كولد تسيهر ومصطفى عبد الرازق وعدد من الدارسين والفقهاء القدامى ومنهم مغاربة (ابن حزم والشاطبي) أن القياس ليس مساويا للاجتهاد، فكل قياس يمكن أن يدخل في الاجتهاد ولكن الاجتهاد معنى أوسع من ذلك ، معنى ذلك أنه حتى في الفقه لم يكن للقياس هذه السطوة الإنفرادية التي نسبها له الجابري .

١٢- في تعقيبات مجموعة من الباحثين ناقشوا الجابري على مشروعه بعنوان " المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس " والذي شارك الجابري به في ندوة ابن رشد بكلية الآداب بالرباط ١٩٧٨ ثم طبعه مع بحثين أخرين في " نحن والتراث " (١٩٨٠) وجرت التعقيبات بعد المحاضرة مباشرة نجد ردوداً قيمة تمس قياس الغائب هذا ، وتمس مدى تجميده للنحو ، وربط الجابري بين القياس الأصولي والقياس النحوي ، وأيضا الرد على اعتبار الجابري أن القياس النحوي قياس

---

[١] نصر أبو زيد : "نقد الخطاب الديني" ، ط٣ ، ١٩٩٥ ، الفصل الثاني ، ص١٣٧-١٩٣ .

للجديد على القديم ، وإنكار استعمال الفلاسفة له ، من قبل المناقشين وكلامهم عن تعدد المناهج وأشياء أخرى مهمة، وفيما يلي التفاصيل المهمة :

باختصار شديد علق أحمد الادريسي على المحاضرة بما يلي بخصوص قياس الغائب على الشاهد واضراره بالنحو قائلا لقد ربط الأستاذ الجابري بين القياس النحوي والقياس الأصولي فجعل كلا منهما مجرد قياس الغائب على الشاهد أو الجديد على القديم ، أي أنه قياس يرجع إلى الوراء . لقد بدا القياس النحوي فعلا على هذه الصورة ولكنه تطور شأنه شأن القياس الأصولي بالنسبة للفقه – ليصبح جهازا نظرياً كليا يستطيع توليد عدد لا حصر له من الجمل استنادا إلى نظام متناه من القواعد . يقول ابن الانباري في كتابه لمع الأدلة في دفاعه عن القياس النحوي : "والسر في ذلك هو أن عوامل الألفاظ يسيره محصورة ، والألفاظ كثيرة غير محصورة ، فلو لم يجز القياس ، واقتصر على ما ورد في النقل من الاستعمال لأدى ذلك إلى أن لا يفي ما نخص بما لا نخص ، بقى الكثير من المعاني لا يمكن التعبير عنها لعدم النقل وذلك مناف للحكمة " وقد استطاع النحاة العرب بفضل هذا القياس أن يمحصوا القديم والجديد معا وأصبحت اللغة العربية القديمة نفسها ، عرضة لهذا التمحيص . والخلاصة ان القياس النحوي ليس قياسا للجديد على القديم ، وإنما هو جهاز لغوي نظري كلي كفيل بتعداد ما لا حصر له من الجمل " [1] .

ماذا كان جواب الجابري : وافق الادريسي فيما يخص النحو ، أنه ليس قياس جديد على قديم ولكنه قال : أن الحال كذلك بالنسبة للفكر النظري ككل [2] . وما قدمناه جواب على هذا ، ونقول له في الكلام ، في لافلسفة ، في العلوم البحتة ، ليس قياس غائب على شاهد . فماذا بقى من الفكر النظري ككل ؟ مرة أخرى أحكام

---

[1] أبو زيد ، السابق ، ص١٤٠ .

[2] حسن حنفي – بحثه السابق – ص٣٥ ، رقم (٤) .

لا تستند على مستندات ونظر عابر إلى العلوم الإسلامية يعوزه الدخول في الجزيئات والمشاكل في ديمومتها وتاريخيتها وتحاورها وتكاملها .

وعقب نبيل الشهابي بما يلي : " لي مجرد تعقيب بسيط يقترب قليلا من كلام الأستاذ الادريسي ، حيث يرى الأستاذ الجابري منهجا واحدا (أو حتى منهجين) أرى عدة مناهج حتى داخل نطاق كل واحد من الميادين التي اختارها في بحثه كالفقه والأصول والنحو والفلسفة أو العلم المحض مثل الميكانيكا والطب والفلك إلخ . في كل واحد من هذه الميادين نجد أكثر من منهج بل عدة مناهج . ولا أظن أننا حتى الآن استطعنا أن نحصيها ونبين خصائصها ودقائقها . فيما يتعلق بالفقه مثلا ، هناك العديد من أنواع العلل لا علة واحدة فقط ، فليس لدينا منهج محدد واحد يسمى قياس الغائب على الشاهد . حتى قياس الشبه أحصيت أنا فيه أربعة أنواع كل منها يختلف عن الآخر وأيضا فإن منهج السبر والتقسيم الذي ذكرته منهج مختلف كله عن منهج قياس الغائب على الشاهد ولا علاقة له به إطلاقا " . إذا نظرنا في أراء الفلاسفة ، فلا يمكننا أن نقول ان شخصا مثل ابن سينا يؤيد (ولا بأي شكل من الأشكال) قياس الغائب على الشاهد . فهو ينتقده بقوة في كتاب القياس من موسوعة الشفاء . وهو يضع كبديل للعلة الفقهية الحد الأوسط في القياس الأرسطي الذي هو العلة عند الفلاسفة إجمالا . ذكرت أيضا بهذه المناسبة الغزالي وقلت أنه يرى هذا الرأي (أي يعتبر العلة هي الحد الأوسط في القياس الأرسطي) . الحقيقة أن الغزالي متناقض في هذه النقطة ، لأنه يقول أحيانا (في كتاب شفاء العليل) بأن الحد الأوسط هذا هو العلة الفقهية ثم يأتي بعد ذلك في كتاب متأخر أعني "المستصفى" وينكر ذلك . المسألة إذن موضع للأخذ والرد في موضوع المنهج ، أو المناهج ، وهناك أكثر من رأي في منهج معين عند شخص مغين ، ولا أظن ان التعميم بالشكل الذي فعلت يجعل من

الممكن علينا أن نرى كل هذه الاختلافات ونفهمها ونتقصاها بشكل أتم[1] .

أقر الجابري بتعدد المناهج ، لكنه كرر أنها كلها قياس غائب على الشاهد ، وأن ما يهمه ليس تعداد المناهج ، بل تحليل الية التفكير ، ثم تراجع الجابري قائلا انه يقصد الفكر النظري في المشرق قبل اعتماد المنطق الارسطي في الفقه والكلام .. أي قبل ظهور طريقة المتأخرين[2] .

علق محمد الوقيدي : هذا السؤال ليس نقدا بقدر ما هو دعوة لتعميق نفس المنهجية التي دعا إليها الجابري . لا شك أن الفكرة الأساسية التي تمحور عليها عرض الأستاذ الجابري هي رأيه أن ابن رشد قد حقق انتقالا من إشكالية إلى أخرى ، ولكن الانتقال الذي تحدث عنه ليس وحيدا ، فالإنتاج الفكري يثبت أن الفكر لا يمكن ان يتقدم أبدا حين يظل في نفس الإشكالية ، ولكن بالانتقال من إشكالية إلى آخرى ولكن الانتقال من إشكالية إلى آخرى ألا يكون انتقالا جدليا وليس انتقالا ميكانيكيا ؟ بمعنى أنه لا يرتكز فقط على فصل العناصر القديمة وإنما يقبل بعضها . وقد تركز عرض الأستاذ الجابري على العناصر التي تم فيها الفصل ، فصل العناصر القديمة ولكن عليه ، في نظري ، أن يضيف على هذا العناصر التي تضمنتها الإشكالية الجديدة من الإشكالية القديمة[3] . في رده وافق الجابري على أن الجديد يشتمل دوما على القديم كما يرى هيجل"ولكن هذا صحيح عندما نأخذ الأمور من منظور تطوري، أي من منظور زمني ، تاريخاني أما عندما ننظر إلى نفس الأمور من منظار بنيوي فإن الأمر يختلف ... الانتقال من الإشكالية إلى آخرى لا معنى له بالنسبة للمحلل

---

(1) إدوارد سعيد : "الاستشراق ، المعرفة السلطة الإنشاء" نقله إلى العربية كمال أبو دين ، بيروت ، ١٩٨١، في مواضع متعددة ، وعرضنا له مع نقد ضمن بحثنا السابق – صور نقدية للاستشراق .

(2) حول هذه النقطة عن سقراط وأفلاطون : بحثنا : سقراط من خلال المصادر الغربية والحديثة ، مجلة كلية الآداب ، عدد (١١) سنة ١٩٦٨ وكتابنا : الفلسفة اليونانية قبل أرسطو ، بغداد ، ١٩٩٠ ، ص١٨٥ وما بعدها . وعن أرسطو : ماجد فخري ، أرسطو طاليس ، بيروت ، ١٩٨٥ الكلام عن منطقه .

(3) كتابنا : من الميثولوجيا إلى الفلسفة ، الفصل الثالث .

(البنيوي) وأن يكتسي أهمية كبيرة عند المؤرخ وأنا هنا أحلل ولا أؤرخ [١] .

وتعليقي أن هذا هو عين الخطأ ، المعرفي ثابت ، والفكر اقنوم نفسه معزولا عن تاريخه وتطوره ، وهذا كله خطأ في خطأ ، ولا يوجد في الواقع أبدا . المحلل بأي منهج لا يستطيع أن يصل إلى شئ بدون أن يأخذ في اعتباره منشأ الأفكار ونموها وبيئاتها وتطورها على أساس جدلي ، حواري ، فعل وإنفعال واكتمال . إن المنهج مصادرة على المطلوب من أساسه . أن تفرض ثبات الأفكار ونضج العقل والبنية ، والمعرفي ، لتصل بعد التحليل إلى نفس الافتراض .

ومازلنا نتحدث عن قياس الغائب على الشاهد ، لابد أن نعرج [٢] ، (باختصار) هنا – إلى ما اسماه الجابري بالمنطق الثلاثي ، لأهمية ما سنستنتجه من كلامه عنهم ، يرى الجابري أن الفلاسفة والمتكلمين (المشارقة) منطقا ثلاثي القيمة ، أي القول بالثالث المرفوع ، حالة ثالثة متوسطة . فيتهم ابن سينا بقوله بهذا المنطق الثلاثي القيمة ، في مسألة تقسيمه الموجود إلى واجب بذاته وممكن بذاته وواجب الوجود بغيره ، والحال كما أوضح يحيى محمد[٣] مفصلا أن ابن رشد وأرسطو وبحسب ابن رشد يقول بهذا ، لكن اعتراض ابن رشد على ابن سينا هو اعتراض على التسمية أعني قول ابن رشد أن العالم واجب الوجود لغيره وممكن الوجود بذاته، وهذا أوجب على ابن رشد نقده بأن الشيء بغيره لا يكون واجباً وممكناً معاً والحال ،

---

[١] حول الفكر الصيني كتاب : فؤاد شبل : حكمة الصيني ، جزءان ، ج١ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، وحول الفكر الهندي : رضا كرشنان : كتاباه بالإنجليزية :

Radhak riaishnan : 1- Indian philosophy, London, 1969 .
2- Asourcr Book in Indian philosophy with chales. n. moors. Princeton. 1957.

[٢] حول تفاصيل لآراء هؤلاء : مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٠٩ ، حيث يشير إلى الشهرزوري ، وابن العلاج ، والسيوطي ، وابن خلدون ، بالإضافة إلى من يعتبر فلاسفة الإسلام شعبة من فلسفة الروم ، دون تكفيرهم (أي تكفير الفلاسفة) مثل ابن صاعد الأندليس ، والجاحظ ، والقفطي ، والشهرستاني .

[٣] سبق ذكر تصنيف المدارس العربية الفلسفية الحديثة .

أن ابن سينا والفارابي لا يعتبران أن العالم المفاض كان ممكنا ثم صار واجبا بالغير لأن العالم عندهم قديم بالزمان مع الله تماما ، فحالة الإمكان افتراضية (للتميز بين الله والعالم الحادث بالذات) والعالم في الواقع هو دائما واجب الوجود بغيره . فليس عندنا هنا منطق ثلاثي[١] وكذلك يتهمه بقوله بقيمة ثالثة من أن العالم قديم بالزمان[٢] حادث بالذات عنده . وليس ها هنا قيمة ثالثة – بل الاعتبارات مختلفة ، فهو قديم من حيث العلة والمعلول معا ، لكنه حادث من حيث أن ذاته ممنوحة من الله .

مبدأ التناقض ، والثالث المرفوع والذاتية ذات قيمة ثابتة إذا تماثلت الاعتبارات، لكن هذه المبادئ ، تسمح بقيم عديدة إذا اختلفت الاعتبارات فقد نقول : إن فتحة الباب صغيرة وكبيرة معا ، وفي ذهنك اعتبارات مختلفة ، مثلا صغيرة بالنسبة للفيل وكبيرة بالنسبة للنملة .

ويتهمه أي الجابري ، أنه يقول بعلم إلهي كليّ ، وجزئي على نحو كلي ، وأقول له ماذا كان جواب ابن رشد ، أن علم الله لا كلي[٣] ولا جزئي .. إلى آخر ما هو معروف .

إن الذي فات على الجابري هو أنه ليس من الحكمة أن تعتبر المنطق الثلاثي القيم وان وجد عيبا[٤] ولا عقلانية وخروجا ، خروجا على ماذا ؟ على منطق أرسطو ذي القيميتين لو فرضنا أن ما ذكره الجابري عن ابن سينا هو منطق ثلاثي

---

[١] أبو بكر محمد بن زكريا الرازي : رسائل الرازي الفلسفية ، بعنوان : رسائل فلسفية ، دار الأفاق ، بيروت ، ١٩٧٣ ، كتاب "السيرة الفلسفية" منها ص١٠١ .

[٢] أنجلز : جدليات الطبيعة ، الترجمة العربية ، منشورات الفن الحديث العالمي ، ١٩٧٠ ، ص٦٦ .

[٣] نشير إلى كتاب "الفلسفة والتراجيديا" الذي أحيل إليّ من دار الشؤون الثقافية لمراجعته ، وهو بالإنجليزية ، ترجمه إلى العربية إذا لم تخبئ الذاكرة كامل حسين ، حيث يؤدي بالنصوص أي المؤلف الإنجليزي أن هذه الروايات والمسرحيات اليونانية القديمة – فيها فلسفة أكثر من أفلاطون ، أو على الأقل موازية لها .

[٤] هذا ما يؤيده : جيجن وكتابه : المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، الترجمة العربية ، فصل "السلطة" .

القيم ، فما في ذلك ؟ هل درس الجابري مسألة القدم والحدوث وآراء جميع الأطراف الكبرى حولها ؟ الموقف الكلامي والموقف الفيضي والموقف الأرسطي ، والموقف المادي لخالص (أنظر حوار ، أو كتابي التهافت ، وتهافت التهافت) عندئذ سيجد ان هذا الحوار هو سبب الوصول إلى حلول جديدة أو حلول تعدل قديما و(هكذا تنتج مجموعة حلول جديدة . معرفية وفلسفية وليست أدلجة) أي نابعة من معانات مشكلة ، وامتحان فروض ومقدمات ونتائج .

هذه هي مشكلة الجابري ، مشكلة المنهج البنيوي عنده ، مشكلة أنه لا جديد عند مفكرينا ، هذا يجب أن يحمد لهم ، لا أن يعتبر خروجا عن ماذا ؟

مثل ذلك موقف ابن سينا من العلم الإلهي ، والقول بواجب بالغير ممكن بالذات، بل كل مفاصل فلسفته في النفس ، في النبوة ، في نظرية المعرفة إلخ ، تنطلق من أن الرجل يفكر ويحلل ويتعامل مع مذاهب وحلول ، ويقدم حلا جديدا ، كليا أو في بعض أجزائه ، وهذا هو التجديد . لماذا قال بعالم حادث بالذات وقديم بالزمان ؟ لماذا قال بالفيض نفسه ؟ لماذا قال بعلم كلي وعلم جزئي كلي ؟ المطلع سيجد أن امام ابن سينا عشرات الحلول والأسئلة في كل معضلة وهو يحاول جلب الآراء ومناقشتها والوصول إلى حل ، وهذا ما فعله أرسطو وأي فيلسوف معتبر .

ما أحسن ملاحظة يحيي محمد ابن تقييم الجابري على مفكري المشرق أنهم يقولون بمنطق ثلاثي القيم ، هو لا مسوغ له . ذلك أن قول الأشاعرة بالكسب هو خاص بهم ولا يشمل المعتزلة : وقول المعتزلة بالمنزلة بين منزلتين خاص بهم ، وهكذا . وقوله (أي يحيي محمد) أن هذا يصدق على اليونان وذلك بحكم اختلاف المذاهب عندهم ، بل أن أرسطو مارس هذا المنطق الثلاثي في توسطه بين نظرية الكمون والإبداع في عالمنا الأرضي ، وفكرة الواجب بغيره التي هي بين فكرتي الممكن والواجب بذاته ، وكذلك أن العلم الإلهي ليس كليا ولا جزئيا (كل هذا بحسب فهم ابن رشد لأرسطو) كذلك فإن ابن رشد يقول بهذا كله ، بالإضافة إلى توسطه

بين الجبر والحرية[1] . ويخطئ الجابري حينما يتصور أن المعتزلة يقولون بقيمة ثالثة بقولهم " بالمعدوم " فقد أوضحنا سابقا أن لا وجود للمعدوم إلا في العقل الإلهي أو العلم الإلهي ، إلى أن يتحقق في الخارج ، وهو عندما يكون معلوما غير موجود في الخارج – له سائر الصفات من حيث هو معلوم لله ومقدّر – ما عدا الوجود المتحقق خارج العلم الإلهي أي في الكون . فليس هنا قيمة ثالثة بل موجود ومعدوم – وعدم الشئ سابق على وجوده فعلا وزمناً . ولا يوجد الكرسي مثلاً من حيث هو مستقل في الوجود إلا عندما يوجده الله ، والله لا يخرجه من حالة " إمكان " إلى وجود بل من حالة عدم مطلق إلى وجود ، لكنه معلوم لله فقط [2] .

لماذا قال الأشاعرة بالقيمة الثلاثية حقاً في " الكسب " و ـفات (لا هي الذات ولا غيرها) وفي الرؤية (يرى الله بالحاسة السادسة فقط) وبأن كلام الله قديم ومحث معا (الكلام النفسي أو المعنى قديم وأما الحروف فهي حادثة) لماذا : قالوا بأمور أخرى توسطو فيها بين أراء فرق كلامية وافقة على الحدين ، فتوسطوا بينهما ليس لمجرد التوسط ، بل لاعتبارات تتعلق بتناولهم للأمور ومجمل بنية طروحاتهم ومقدماتهم ورؤيتهم ، فهل هذا جيد أم لا ؟ بصرف النظر عن حكمنا على قيمة مواقفهم فهي اجتهاد ، وهذا يؤسر الجابري العقل العربي في منطق ثنائي ، فإن شذ عليه فهو خارج عن المعقولية ، أو عن ماذا ؟ أمور كثيرة يتهم الجابري فيها ابن سينا والفارابي والفلاسفة وهي لا تنطبق إلا على الأشاعرة وأحيانا على المتكلمين عموما ، مثل قوله " إن مفهوم الحدوث والقدم عند ابن سينا والمتكلمين مفهوم خاطئ لأنه مأخوذ من الشاهد فقد . ذلك أنهم يفهمون من الحدوث (الحدوث من شئ وفي زمان وبعد عدم) .

---

(1) أنا مع هانز رايشنباخ في تفسيره لمعظم المذاهب الفلسفية ، ولأفلاطون بالذات أنها تحف دوافع أهمها نفسي سيكولوجي، ويذهب فرويد على مثل هذا ، كتاب هانز نشأة الفلسفة العلمية ، ترجمة فؤاد زكريا ، وكتاب فرويد : قلق في الحضارة ، الترجمة العربية ؛ ومعذرة عن التوثيق ، فأنا خارج مكتبتي .

(2) صحيفة "القادسية" العراقية ، خلال التسعينات ، وليس بإمكاني التوثيق فأنا بعيد عن مكتبتي .

بينما معلوم أنه لا يلوم ابن سينا ولا فلاسفة المشرق ، مع أن ابن سينا بحسب الجابري نفسه يقول بصدور العالم صدورا بلا حرية إرادة ، وإن العالم قديم بالزمان حادث بالذات : وتعليقي على يحيى محمد أن ابن سينا والفيضيين مع قولهم بوجوب صدور العالم منذ الأزل ، استنادا على دليل العلّة التامة والترجيح بلا مرمج، وأن الفعل الدائم أليق بالله من المؤقت ، فإنهم لا يقولون أن الصدور كصدور الأشعة من الشمس (فاعل وفعل طبيعي بلا حرية) بل هم يؤكدون في كل نصوص كتبهم المختلفة على أن الله ليس فاعلا مطبوعاً ، بل هو حر ، ولكن الاعتبارات أعلاه تقتضي أن يكون اختياره الفعل الدائم ، أليق بالله .

هذا قليل من كثير ، نأمل العودة إليه في بحث مطول ، بل في كتاب ، ونكتفي بما نقدم لتفنيد كل مدعيات الجابري حول أسر قياس الغائب على الشاهد ، وحول المنطق ثلاثي القيم ، ونضيف أن ابن رشد ، وأرسطو بلسانه ، قال بقياس غائب على شاهد في تحديدهما للعلم الإلهي ، حيث لاحظا أنه لابد أن الله يتعقل وألا يكون كالنائم ، والنوم حالة منحطة بالنسبة لليقظة .

وهذا مثال آخر على قياس الغائب على الشاهد عند أرسطو بحسب ابن رشد، فإن أرسطو منع أن تكون الأجرام السماوية متخيلة لأن الخيال إنما يكون للحيوان من أجل السلامة ، وهذه الأجرام دائمة ولا " كون " أو فساد فيها فلا ضرورة للخيال فيها ، وكذلك الحواس . بينما يرفض ابن سينا ذلك .

بل أن علي حرب يعطي مثالا جيداً على قياس غائب على شاهد عند ابن رشد وذلك أن ابن رشد الفلسفة عنده ، هي " النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع " أي الاستدلال بالشاهد على الغائب .

رابعا : مسألة الصلة بين الدين والفلسفة (الإشكالية) .

يعتبر الجابري إن كل حضارة محددة السمات فكر موحد ، ماهية ثابتة لا

تتبدل، قيم معرفية ، (المعرفي) ، أما المتبدل فهو أدلجتها ، وأن الناظم لهذه الوحدة اللازمانية، اللامتغيرة إلخ من صفات تقدمت ، هو " الإشكالية " .

وإن إشكالية الفكر العربي الحديث هو " النهضة " وإشكالية فكرنا القديم الإسلامي هو " الصلة بين الدين والفلسفة " . وتحدث عن القطعية بين مشرق العقل العربي ومغربه ، لأن حل الإشكالية في كليهما مختلف ، ففي المشرق حاولوا متكلمين وفلاسفة وصوفية إيجاد صلة وتوحد بين الدين والفلسفة ، وفي المغرب حاولوا الفصل بينهما ، وإعطاء كل منهما مكانة لا تمتزج مع الآخر ، ورتب على ذلك أن الغربيين أخذوا من ابن رشد فكرة العلمانية والابتداء من الأرض لا من السماء (المنهج ... الخ التجريبي ما قال) .

ما الحقيقة وراء هذا كله ؟

١- من النواحي التصحيحية الجابري يتغافل عن أو يقدم قراءة مفتعلة لحال عديدين اعتبرهم ممثلين للعقلانية المغربية ، مثل ابن حزم والشاطبي وابن خلدون وابن طفيل (يقرأ قصته حي بن يقظان قراءة خاطئة تماما) ، فهؤلاء لا يقولون بفصل بين الدين والفلسفة ، أو النقل والعقل ، أو الوحي والعقل ، سمّ ما شئت . وهؤلاء مغاربة بحساب الحقل لا بحساب البيدر ، والأمثلة هذه ضده .

أما ابن رشد فهو يراه فصل بين الدين والفلسفة ، ووضع لكل منهما مكانه ، ولإلقاء بينهما وهذا ما سنناقشه مع لفيف من الدارسين معنا بعد قليل .

٢- والجابري ينسي حال مشرقيين طالبوا بإلغاء الدين أو جدفوا عليه ، والأمثلة كثيرة ، المعري ، وهناك جماعات منهم الصناديقي ، وهناك السجستاني ، وربما الكثير من مدرسته ، وهناك الرازي الطبيب ، وابن الريوندي ، وقد شغلت مسألة إثبات النبوة " أو" العكس كتب الكلام والدين والفلسفة ، مما يدل

على أنها مشكلة تثار حولها شكوك ، ولها ممثلون فحساب الحقل ليس كحساب البيدر ، وهي ضد الجابري .

٣- المتكلمون ليسوا موفقين بين العقل والشريعة ، بل هم شريعة ، هم رجال الدين ومنظروه ، هل يتناقض هذا مع قولنا بعقلانيتهم أمام النص ، كلا فنحن هنا نقصد انهم في تفلسفهم أو تمذهبهم الكلي يأخذون أصوله وعقائده الكبرى من الدين ، وهذا هو تعريف علم الكلام ، الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية . حسب كل التعاريف . وإذن فليس ها هنا توفيق بين الدين والفلسفة ، إذا جاءت الفلسفة مسلمة أمرها وقيادها لهم قبولها أو لا فهي كفر . وهذا سبب هجوم كثير منهم على طول تاريخها عليها وتحريمهم لها ابتداء من أول معتزلي عبورا بالغزالي وابن الصلاح والشهرزوري وابن خلدون والقائمة طويلة ، وإلى الآن .

هنا طرف واحد هو الإيمان ، فإن وجدت ابن تيمية يقول بموافقة صريح المعقول مع صحيح المنقول فافهمه هكذا ، فابن تيمية كان حربا علي كل فكر لا ديني ، لا اعتقادي ، بل لا مذهبي ، أي مذهبه هو ، فالكفة هنا راجحة للإيمان ، والعقل عبد مطيع ، والآن ما مقياس العقلانية عند الجابري في هذه المسألة ؟

٤- بقراءة للمعلن " والمسكوت عنه " ، ولروح الخطاب وجوهره ، يتضح أن أرضية وجوهر خطاب الجابري في مقياس " العقلانية " في مسألة الصلة بين الدين والفلسفة هي أو هو : العقلاني هو من لا يدخل الدين في الفلسفة أو الفلسفة في الدين ، فهكذا يقول فعل المغاربة ، أي إبعاد الدين عن أمور العقل والتفلسف والحياة ، وحصره في أمور العبادات ، وإبقائه على العامة أو للعامة ، بدون تأويلات ، وعلى الخاصة أن تفهمه من داخله ، فالعقلانية عنده هي التقليل من وجود الدين وزخمه وأثره وسلطويته ، بحصره في خانة محددة !

لكن إذا كان هذا هو مقياس العقلانية فالمشارقة أكثر عقلانية ، لأننا وجدنا قسما منهم يبطل الدين كليه ، هكذا يكون الجدل والحوار . وبناء على نفس المقدمات تكون النتائج .

٥- إذا قلنا : لا شأن للمتكلمين بهذه الإشكالية ، فنقول ان الحال نفسه مع فلاسفة المشرق من الفارابي إلى ابن سينا ، والأخوان ومسكويه وأخرين قبل وبعد ابن سينا – عدا الغزالي كمتكلم فقط – لا شأن لهم بالتوفيق مع الدين أو رسم صلة حقيقية معه! وهذا عجب عجاب لطول ما أشيع أن الأمر بخلاف ذلك . الفيلسوف المشرقي العربي ، وهذا ينطبق على فلاسفة المغرب أيضا ، ولا أقصد المتكلم ، يرسم فلسفته بناءا على قناعات وقرارات واجتهاد فلسفي كأي مفكر في أي زمان ينطبق عليه " اسم فيلسوف " أو " مفكر " قائده عقله ، وربما احتاج بعد رسم فلسفته إلى الاستشهاد بنص ديني من هنا وهناك بشكل مقصود ، ومموه ، في الوقت نفسه ، إذا كان يسند فكرته الفلسفية ، فإن لم يجد ، أو إن لم يكن ثمة داع لذلك أهمل الموقف الديني كله . فتش في كتب ابن سينا ستجد ذلك واضحا ، وكذلك الفارابي ، ومسكويه ، والأخوان وسائر فلاسفة المشرق (الأخيرون أي الأخوان ، يكثرون من ذكر النص الديني لكن بإخراجه تماما جملة وتفصيلا عن مساقه ومراده ومعناه بحسب المتدينين ورجال الدين والمفسرين ، أي يجعلونه صورة ثانية من فلسفتهم ، وهذا ما فعله ابن رشد ، عندما يحتاج إلى سند لفلسفته ، كما فعل مع القول بالصنع من مادة ، أو قدم المادة والحركة والزمان بحسب أرسطو ، كما تقدم) .

هنا عند فلاسفة المشرق بالذات لا توجد مرجعيات نص ولا قياس غائب على شاهد ، فالقول أن أهم خاصية لفلاسفة المشرق ، وللمشارقة ولفكر الشرقي في دمج الدين بالفلسفة أو الفلسفة بالدين هو خطأ من الجابري ومدرسته .

فسقطت الإشكالية المزعومة وسقطت وحدة الفكر للعقل العربي ، لأننا لا نجد أساسا للوحدة ، ولا نجد وحدة في المشكلة ، ولا في الإشكال ، ولا في الحلول والمواقف .

٦- ما الفرق بين ابن رشد " العقلاني المغربي " حسب الجابري وفلاسفة المشرق في هذه المسألة : مسألة الدين والفلسفة ؟ طبعا هنا لا نقصد رافضي الدين ، فهؤلاء يجب أن يكونوا طرفا ضد الدين وليس بصلة معه ، ولابد أن يكونوا أكثر عقلانية من ابن رشد نفسه بحسب مقاييس الجابري ، لكن دعنا نتكلم عن الفلاسفة الذين لا يرفضون الدين ، الفارابي ، ابن سينا مسكويه ، أخوان الصفا ، هؤلاء مشارقة انشاؤا فلسفة ، ليس للمطابقة مع الدين أو النص الديني ، بل من خلال شعورهم " بأن العقل " اقنوم ذاته – كما شرحنا ، ولكن الدين قائم أمامهم وله دوره وسلطته وجمهوره ، فما العمل ؟ كيف يحافظون على عقلهم المستقل من جهة ورؤياهم لأمور لا يقرها الدين ولا أهله ، مثل مذهبهم في الوجود والفيض ، والقدم والحدوث باعتبارين ، وعدم حشر الأجساد ، وعدم انشغال الله بالعناية الجزئية الدقيقة بأمور الناس والموجودات ، لأنه يلزم تغير الله وعلمه وأحواله .... إلخ حججبهم ، وكذلك موقفهم من السببية أو الحتمية ، وصعوبة تفسير المعجزة وخرق السببية إلخ... خصوصا وإن الاحتمال قائم في أن يتعدى الأمر الخصومة بينهم وبين نظرائهم من المتكلمين إلى رجل الدين البسيط ، الذي لا يتجاوز أمور العبادات وظاهر النص ، وعن طريقه إلى العامة .

هنا وجد الفلاسفة الحل : أنواع الخطاب ، فالحقيقة واحدة ، لكن لها مراتب، وطالبوها مراتب ، وهكذا مناهجها وسبلها مراتب . وهكذا تحدثوا من الفارابي ، بل الكندي إلى ابن رشد عن أنواع الخطاب ، قالوا : الناس ليسوا سواسية في الفهم ،

ولكل مقام مقال . فهناك الجمهور وهؤلاء ينفع معهم الأسلوب الخطابي ، والأمثلة والتشبيهات المجسمة والمحسوسة وما هو في بادئ الرأي ، هؤلاء يناسبهم الدين بكل ما فيه من تجسيم وتشبيه وأنسنة وجنات وحور عين وعرش وحلوس ورؤية لله كالقمر ليلة تمامه إلخ ... .

وهناك الوسط في الفهم ، الخطاب الصالح لهم ومعهم هم الاستدلال الجدلي وليس البرهاني ، وهؤلاء كالدواء ، أي يطالبون عند الحاجة إليهم ، وهم المتكلمون وهؤلاء صالحون للدفاع عن معتقدات الدين ، وأيضا بينهم تفاوت في طلب التأوييل ونوعه ، وبعض الآراء . وهناك الخاصة وهم البرهانيون يعتمدون العقل وعلى رؤياهم الخاصة ، وهم الفلاسفة والصوفية الاشراقيون .

ماذا وراء هذا ؟ ليس فقط : كلموا الناس بما يفهمون ، وعدم استواء الناس في الفهم بل السبب الحقيقي وراء إنواء الخطاب هو : أن العقل الفلسفي الذي يشعر أنه أقدوم نفسه أراد بذلك إن يحتفظ لنفسه بدائرة يتحدث فيها مستقلاً ، وبحسب قناعته وبلا مواربة أو خوف من رأي عام او سلطة مرجعية ، أو سلطة سياسية .

لقد أشار كل من علي حرب ومحمد أركون إلى هذا الوضع الذي وجد العقل العربي نفسه فيه " لقد كان على العقل العربي أن يعقل اللامعقول . وهذا هو مبعث تناقض هذا العقل ، الذي لم يجد مجالاً إلى التطبيق والذي لم يتحول إلى نظام ولم يتجسد في تنظيم اجتماعي أو سياسي ، وهذا ما يفسر تأرجح الفكر الإسلامي بين اتجاهين كما يقول محمد أركون : العقلي والميثولوجي ، وهذان الاتجاهان يتجليان عند أغلب المفكرين والفلاسفة العرب ، وإن بصورة متفارقة . فهؤلاء سواء كانوا واقعين تحت تأثير " الحدث القرآني " أو " المقال الفلسفي " قد طلبوا جميعهم الخلاص والسعادة الأبدية فيما وراء الزمان والمكان الأرضيين وفقاً لرأي وأركون . وإذا كان الجانب الميثولوجي عند ابن رشد يبدو مُقلعاً يبد مقلصا إلى أبعد الحدود ، فإن

عقلانيته المفرطة كان عليها أن تصمت أمام جدار الغيب وإن تقتصر إزاءه على مجرد تأويله " .

لقد وجدنا في بحثنا عن الغزالي مشكلة وحلّ " إن وراء تركه للتدريس والفلسفة والدليل العقلي وطلبه للتصوف الإشراقي والذوق ، أزمة نفسية ، وجد حلها في التصوف ، وهذا يصدق على معظم فلاسفتنا ، وعلى ابن سينا ، كما أثبت بنجاح على حرب ، مستبعد تفسيرا الجابري القائم على اتهام ابن سينا بأن وراء مشرقيته ، أو إشراقيته ، أو نزعته للتصوف دوافع هي نزعته القومية الفارسية ، وبدلا من ذلك يرى علي حرب إن مشرقية ابن سينا هي جنوح نحو التصوف ، وهي تعبير عن أزمة ابن سينا النفسية ، وهي أزمة العقل العربي وتناقضه وتوتره بفهمه من خلال الربط بين : نظام المعارف وواقع السلطة ، بين العقل والقوة ، بين السلطة والوهم ، بين القدرة والعجز ، إن أزمة ابن سينا هي أزمة مفكر مسلم انطوى إنتاجه على أكبر قدر من العقلانية يتجلى في موسوعته الطبية وفي تحليلاته للنفس وفي تمييزاته الماورائية ، لكنه شعر بالخيبة ، فحلم بالسماء ، أي الخلاص عن طريق الفلسفة المشرقية ، لكنه لم يتجاوز " الحلم " ومع حديث ابن سينا عن نقده لمشائي عصره ، فإنه ظل يعترف بفضل أرسطو . إن المشرقية ليست مساوية للفارسية أو للظلامية ، واللاعقلانية . ذلك أن رئيسها يحسب شهادة السهرودي أفلاطون ، أما المشائية فزعيمها أرسطو، إذا كان النهج الإشراقي مؤسسة أفلاطون وأخذت به شعوب أخرى، كيف يكون ميزة الفرس إذاً .

وكما سبق إيضاحه ، فليس ثمة تناقض بين العقل الإشراقي عند الفلاسفة المشرقيين ، بل تكامل ، وهذا وينطبق على كل من قال بإشراق عقلي " بما في ذلك الكندي " وابن سينا والفارابي بل وابن باجه ، ينطبق على من قال بتصوف فلسفي وإشراقي ، ووصول على مرحلة الذوق ، مثل الغزالي ، وابن طفيل (أو بطله) وكبار الصوفية كابن عربي وابن سبعين والسهروردي إلخ .

إن تحليل المذاهب الفلسفية بدون يافطات ، ومن خلال نية غير مبيتة مسبقا يؤدي إلى أن العقول الفلسفية العربية ، كانت تتعامل مع روافد عديدة ، وتخاطب مخاطبين مختلفين ، ومحكومة بأن تقول ما يتاح أو أن إن تصمت ، وهكذا كان تعاملهم مع السلطة الدينية والنص الديني ومع نفسها وما تستطيع أن تعبر به عن نفسها .

إن ملاحظات ابن رشد على ابن سينا ، من خلال العودة إلى أرسطو هو عمل غير سليم ، ومثله يقال عن الجابري سواء متابعته لنقود ردود ابن رشد على ابن سينا والفلاسفة المشارقة عموما ، أو في مبالغته في توسيع ملاحظات ابن رشد نفسها ، إلى حد اعتبار ابن سينا فلسفته تمثل الفلسفة الضد ، تماما ، وهذا ما لم يقله ابن رشد . ومع هذا فأين يكمن الخطأ في منهج ابن رشد والجابري معا ؟ يكمن في عدم إدراك إن ظروف وينابيع ومطروحات الفلسفة والمعرفة في زمن فلاسفتنا هو غيره في زمن أرسطو . هل ظروف مجتمعنا العربي هي ظروف فلاسفة اليونان ؟ هناك لا يوجد وحي ولا دين مقدس ، ولم يكن هناك آراء بالخلق من عدم وإله معتن بكل ذرة رمل ، أي لم يكن هناك الطرح الكلامي " هو متعدد وممعن في الجدل والرد والتشعيب " .

ولم يكن هناك تصوف متعدد المسالك ينمو مع الكلام والفلسفة ، وينتصر للعقل ويتكامل به العقل ، كما عند الفترة الإسلامية ترى . كيف يمكن لفيلسوف يحترم نفسه وزمنه ومشكلات زمنه الفكرية وسواها أن يعود إلى أرسطو خالصا ؟ نقيا ؟ بينما مذهب أرسطو لم يعد يستجيب للواقع الفكري ، على الأقل منذ مجئ المسيحية ثم الإسلام ، ولا هو ممكن ان يستجيب لتعددية الطروح والضّددية " مثل العناية ، والخلق من عدم والخلود الفردي (بالنفس أو بالجسد) ، واحترام النص ، حتى لو بالسكوت عنه . أن ما يطلبه ابن رشد هو ، أصولية ، لكنها أصولية أرسطية ، أي

بالعودة إلى أرسطو ، مرة قال فالزر ، إن من يشير إلى أرسطو لاحقا ، شارحا أو فيلسوف مسيحيا أو مسلما ، عربيا أو أعجميا ، قد لا يأخذ من أرسطو أو أفلاطون مباشرة ، بل من وسطاء تواكبوا بعده إلى عصر الترجمة العربي وبعدها ! فما هي صورة أرسطو الحقيقية ،.بل أن ابن رشد استعان ببعض الشرح على بعضهم ، وببعض القراءات على بعضها للوصول بزعمه إلى أرسطو الحقيقي .

إن ابن رشد لا يمكن أن يفهم أو يقرأ أو يشخص عناصر الجدة والجديد في مواقف فلاسفتنا (المشارقة) واعتبارها بدلا من ذلك خروجاً على الفلسفة الصحيحة ، أي على أرسطو ، دون أن يفكّر في بعض المواقف الوسيطة عند ابن سينا أو الفارابي وإلخ ، خصوصاً أصحاب نظرية الفيض في المسائل الكبرى " حدوث العالم وقدمه " "وعلم الله الكلي " والخلود الفردي " إلخ وهي أسباب تعود إلى زمان مختلف، ومشاكل مختلفة ، ومجتمع مختلف وسلطويات مضافة " النص وسلطة فقهاء وسلطة المتكلمين أيضا ، وسلطة الدولة أو الحاكم وسلطة العرف ، والجمهور " وأيضا لاختلاف الروافد الثقافية الفلسفية هي ليست يونانية فقط) واختلاف الطروحات ، في كل المسائل بسبب التراكم المعرفي والحوار والجدلية في الطرح والرّد عبر عدة قرون منذ أرسطو وإلى زمان المدروسين . وهذا الخطأ يصدق على منهج الجابري في المشرقيون تعامله مع مفكرينا المشارقة على أقل تقدير ، فهو لم يتعامل مع أي من المشكلات والحلول التي قدمها فلاسفتنا (المشرقيون) من الداخل ، وبحساب بنية المفكر الفلسفية أو الكلامية أو الصوفية .

ولم يحسب حسابا لتغير شكل الطرح والمشكلات نفسها مع الفترة الإسلامية عنها في اليونانية ، فراح يعتبر كل تغيّر ، كل تعدداته في فكر ابن سينا مثلاً إعلامية عنها في اليونانية ، فراح يعتبر كل تغير ، تعددية في ابن سينا مثلا ، أرسطية هنا ، وغنوصية هناك ، ومقاربة للكلاميين ثالثة ، لا عقلانية وتقاطعا مع العقل ، مع أنه لم

يدرس هؤلاء دراسة دقيقة وكاملة ، وتكاملية وكبنية واحدة ، إنما اعتبرها أجزاء ملصقة إلى بعضها ، مؤسسة لغاية أيديولوجية ، دون أي تغير في الجانب المعرفي الثابت لهم جميعا . انها تقاطع مع العقل ! عقل من ؟

وهكذا يبدو أن خطأ الجابري هو ليس بالأمر البسيط ، بل هو خطأ منهجي قاتل ، لا يمكن أبداً أن يفهم روح ومشكلات فكر الفترة الإسلامية ، ولا حقيقة واقع الفلسفة وتياراتها النتلاحمة والمتقاطعة معا ، وهو أيضا منهج " جوهراني " يؤمن بأن جوهر الفلسفة وجوهر المعرفة هو جوهر يوناني خالص وثابت ، أي أنه في الواقع يقول بعقل مكوِّن ومكوَّن واحد هو العقل اليوناني ، ودرجة " عقلانيتك " هو بمقدار قربك أو بعدك عنه منهجا(البرهان) ورؤية (أرسطو) دون اعتبار لاختلاف المجتمعات والأزمنة والطروحات والتراكم المعرفي والفلسفي ، والمستجدات دينياً ولاهوتيا وغير ذلك .

بعد هذه الوقفة الطويلة نسبيا نعود إلى الخطاب الفلسفي لفلاسفتنا كما سبق بيانه والذي على أساسه يمكن في زعمنا التعرف على الموقفان الحقيقي للعقل الفلسفي العربي في مشرقه ومغربه .

هنا نقول أن ابن رشد لم يفعل أكثر من هذا عندما عالج مشكلة الدين والفلسفة ومستويات الخطاب وما يصلح لكل مخاطب. ما فعله فلاسفتنا فعله ابن رشد، أنواع الخطاب ، بل أن تقسيمات ابن رشد نجدها عند الغزالي قبله .ما حكاية " المضنون به على غير اهله " عند الفلاسفة المسلمين ، في المشرق والمغرب وما دلالتها ؟ وهنا يدخل الغزالي أيضا ، كما أوضحنا من خلال حديثه عن درجات المخاطبين في إحياء علوم الدين ، ومشكلة الأنوار وسواها ، ومن خلال حديثه وقبوله لنظرية الفيض وما عليه الفلاسفة في" تهافته" فالأخير مكتوب على لسان "الأشاعرة "، وهو ينبه على ذلك في " جواهر القرآن وفي التهافت " نفسه .

كيف نفهم ابن رشد وموقفه من الدين والفلسفة ، هل من كتبه التي يتّحدث فيها عن الصلة بين الدين والفلسفة كالكشف وفصل المقال ، لكتب أرسطو ومجاميع كتبه أو الخلاصات ؟ الجواب هو الأخير وعندئذ لن نجد شيئا أسمه " النص " الديني أمامه يراعيه ويداعبه كما في كتبه التوفيقية " تلك ، بل هو هنا في كتبه المجاميع والتفاسير أو الشروح عقلي مستقل يتعامل بعقل مع تاريخ زمانه ومع المذاهب الفلسفية والكلامية وسواها .

لماذا إذن ابن رشد عقلاني ؟ وهو في موقفه من الدين لا يختلف عن موقف ابن سينا أو الفارابي أو مسكويه ... الخ ؟ الدين للعامة ، الدين خطابي ، لا نؤول الدين والأرجح أخذه على ظاهره ، فهذا يناسب العامة ، حتى قبل ابن رشد فرض أن الله جسم وفي جهة !! ولا اعتقد فلاسفتنا فعل أو قبل هذا ! .

وهو يتكلم عن أنواع الخطاب مثلهم ، وعن المضنون به على غير أهله مثلهم ، هل يقول ابن رشد بمضنون به على غير أهله ، وما إذا كان يقول ؟ في الواقع ابن رشد يلوم الغزالي لأنه كشف لنا أموراً على مستوى الخطاب البرهاني للعامة . وربما للمتكلمين فماذا فعل هو ؟

أبقى الخطاب الديني عند مستواه الظاهر للعامة ، ولمحّ إلى أن فيه مثالات للفلسفة ، فلسفة أرسطو بالذات وعلى مستوى الخطاب إلا على (للخاصة) . وهكذا أبطل كل أدلة حدوث العالم عند المتكلمين خصوصا الأشاعرة (على أساس عدم وصول فكر المعتزلة جيدا إلى الأندلس) ولم يتحدث عن متابعي النص بلا عقلانية ، سماهم " الحشوية " ليقرر بعد ذلك ان مضمون النص الديني على المستوى الأعمق والخاص قدم المادة والزمان والحركة ، أي مذهب أرسطو ، فهل ما قدمه في "فصل المقال والكشف" هو كشف لمضمون الخطاب البرهاني لغير اهله ؟الجواب نعم ، ولا، لأن ابن رشد كان متحفظا فهو عندما يعرض للرؤية الدينية في المسائل الاعتقادية

الكبرى ، مثل وحدانية الله ، الجسمانية ، الجهة الكلام الإلهي ، حدوث للعلم ، البعث الجسدي (المعاد) ، العلم الإلهي والعناية ، ضرورة الوحي ، المعجزة ، يحدد موقفه دائما بأن هذا الفهم هو لصالح العامة ، وأكثر من ذلك مضربهم ، وهذا غرض الشريعة لهذا المستوى .

ولكن ماذا عن غرض الشريعة بالنسبة للمستوى الخاص الفلسفي ؟ هنا " يجيّر" النص الديني للفلسفة وينطقه بمضمون الفلسفة الذي يريده ، فهل ابن رشد يقول بحقيقتين؟ أم بحقيقة واحدة وعد أوجه لفهمها وإذاعتها بحسب مستوى المخاطبين . فأين نجد ابن رشد يعطي موقفه الفلسفي الخاص البرهاني ، كفيلسوف وليس كموفق أو ناظر في الشريعة ؟ الجواب : في كتبه الأخرى ، مجاميعه وشروحه وتفاسيره لكتب أرسطو ، وإذن فابن رشد يقول بمضنون به على غير أهله ، لكنه تحت ظروف تعدد مستويات الفهم للناس ، وسيطرة الفكر الظاهري ، الأشعري ورجال الدين لم يذعه وإن لمح إليه تلميحا ، بل يكاد يفصح عنه في بعض المسائل ، كما تفسيره للآيات القرآنية حول أصل العالم والماء ... إلخ – كما سبق إيضاحه .

هل يمكن القول بعد هذا كله انه لم يعتن أو يعالج مشكلة صلة الدين بالفلسفة، هل نقول مع الجابري ، إنه فصل بين الدين والفلسفة ولم يدمج بينهما ، كما فعل المشارقة ؟

هل لم يعتبر ما في الدين مثالات لما في الفلسفة مفصلا ؟ الجواب عندي : كلا، ذلك أن ابن رشد عالج المشكلة وألف فيها كتبا ، وعنوان إحداها " فصل المقال... من اتصال " ، فهو لا يتحدث عن " فصل " بل عن اتصال بينهما ، وهكذا عن عنوان كتابه الآخر ، حيث يكشف عن مناهج الأدلة (العقل ، الفلسفة) في عقائد الملة ، في النص الديني ، في القرآن على وجه التحديد . وقال بمضنون ، وقال بأنواع الخطاب ، ووحد بين حقيقة النص الديني وبين الفلسفة الحقة ، ومهما كان صدقه في هذا أو "مداراته " فإن هذا هو بعينه ما قام به فلاسفة الشرق ، ابن سينا

والغزالي ومن بعده ابن رشد وابن طفيل ... أن الموقف الفصل في هذه المسألة ، هل هناك فصل أم وصل بين الدين الفلسفة هو موقف السجستاني ، ورفضوا الفلسفة كضد لموقف السجستاني . الأخير يقول بفصل خالص بينهما وهاك نص موقفه ، الذي لا يجهله الجابري ، بل يجلبه كاملا دون أن يوظفه ، وعلى العكس لم يفطن إلى أنه وحده كاف لتقويض إدعائه بأن المشارقة يصلون ، ويد مجونهما ، والمفارقة يفصلونها ، والأخير موقف عقلاني ، وذاك لا . بل أن الجابري يشيد بهذا الفصل ويعتبره تدشينا او إمكان تدشين خطاب فلسفي جديد ، كما فعل ابن رشد ، عليه ما جاء به ابن رشد لا يشكل صدمة أو قطيعة جديدة ، وهنا يظهر مرة أخرى مكمن الخطأ ، فقول السجستاني وأخرين معه ، وضده ، كما تظهر الليلة السابعة عشر ، يمثل مذاهب واتجاهات توجد في الشرق وفي وسط العالم الإسلامي ، بغداد ، أو في المغرب او في أي مكان في المعمورة وفي أي زمان سابق أو لاحق ، فليس الموقف الفاصل ولا الموقف الواصل طابعا خاصا للمشرق أو للمغرب ، وهكذا في كل الحلول حول اللمشكلات الفلسفية الكبرى ، وغيرها في الميادين الأخرى تظهر اتجاهات ومدارس ومذاهب متعددة في الرقعة الواحدة ، خصوصا إذا كانت " المشرق كله " أو المغرب كله " .

نعود إلى نص الإمتاع والمؤانسة : بعدان حمل التوحيدي جزء من رسائل إخوان الصفا على شيخة أبي سليمان المنطقي السجستاني والذين يذكر أسماءهم التوحيدي ومنهم محمد بن معشر البيستي المعروف بالمقدسي ، عندها قال : منهجهم في الجمع خاطئ وقد حاول قبلهم ذلك آخرون فلم يتم لهم ذلك ، ويذكر التوحيدي تفسير شيخه لهذا القول وخلاصته أن الفلسفة والدين لا يجتمعان فليس في مباحث الدين الهندسة ، والفلسفة والرياضة ولا المنطق والطلسمات ، وإن الأمة على اختلاف فرقها لم تركن إلى الفلسفة فلم يركن إليها المعتزلة ولا الخوارج ولا غيرها من الفرق والفقهاء .

ويستمر التوحيدي·ذاكرا إن الحريري غلام ابن طراره استشار المقدسي أحد إخوان الصفا بمثل كلام السجستاني السابق فاندفع فقال : الشريعة طب المرضى والفلسفة طب الأصحاء ، والشريعة تقليدية والفلسفة برهانية ، والشريعة مظنونة والفلسفة مستيقنة ، والفلسفة روحانية والشريعة جسيمة ، والفلسفة دهرية والشريعة زمانية .

ولم يجلب الجابري تسلسل الأحداث ، ولم يذكر هذه التفريقات وهي للمقدسي ، وليس للسجستاني ، مع ما لها دلالة على أن الأخير يقبل بالفصل بينهما وبين الدين والفلسفة او الشريعة والفلسفة فصلا تاماً مؤكداً لكل منهما طبيعة محددة ، علما بأنه أحد إخوان الصفا والجابري يعتبر إخوان الصفاء يدمجون الشريعة بالفلسفة ، والحال أن حقيقة رأيهم في الدين هو هذا الذي قاله أحد أقطابهم أعلاه ، وفى الواقع هم يضعون الفلسفة فى رسائلهم ، ويموهون بالدين والنصوص عن الإسلام أو المسيحية أو ما شئت بعد تأويلها تأويلاً ماحقاً ساحقاً للدين نفسه ، وهذا نفس ما سيفعله ابن رشد فهو يضع الفلسفة ، وينطق الدين بها على مستوى الخاصة ، ويترك الدين على ظاهره للعامة .

نعود إلى تتمة ما فى الإمتاع والمؤانسة ، يقول التوحيدي أن الحريري ناقش ألمقدسي (ألإخواني)، ويظهر من مناقشته أنه يرى أن الفلسفة ليس من قبس الشريعة ولا الشريعة من فن الفلسفة . ويذكر التوحيدي على لسان الحريري فى مناقشة الأخير للمقدسي ، إن من رام التوفيق أيضا العامرى الذى ظل مطرودا منذورا – دمه وإن تحصن بابن العميد أو صاحب الجيش بنيسابور ومرة يتقرب إلى العامة بكتب يؤلفها فى نصرة الإسلام وهو مع ذلك متهم بقدم العالم والكلام فى الهيولى والصورة والزمان والمكان .

ثم بين التوحيدي أن شيخه السجستاني كان يرى أن الشريعة غير الفلسفة وكل فن في ميدانة ، أن منزلة الدين قيادة السلوك وإطاعة أوامر الشرع وإن مهمة الفلسفة إنارة الطريق لتصفح قدرة الله وحكمته .

يقول التوحيدي ، وقد وجد له معارضون كثيرون فى هذا الرأي لأنه قد أفرز الشريعة من الفلسفة ، ثم حث على إنتحالهما معاً ، هذا شبيه بالمناقضة " وقد رايت صاحيا لمحمد بن زكريا فى هذه الأيام ورد من الرى يقال له: أبو غانم الطبيب يشاده (أبى يشاد السجستاني) فى هذا الموضوع ويضايقه ويلزم القول بما ينكره على الخصم.

وفى المقابسات مقابسة رقم (٦٣) نجد رأى السجستاني فى الشريعة : إن المراد بها إستصلاح العامة وإستجماع الطاقة ولذلك جاء فيها الكلام مبسوطا مرة وموجزا مرة أخرى ومرة مستقصى بالإفصاح ومرة محجوبا بالرمز . لقد تعمدت أن أذكر تسلسل الأحداث التى ينقلها التوحيدي لأنها تعطي صورة حية لنوع الحضور الفكري آنذاك . فمسألة الدين والفلسفة متقاطعان منفصلان ، أم متصلان الخ مطروحة بكل أبعادها ومذاهبها . فأين من هذا ما ينقله أو يؤكده الجابري من أن المشاركة وأصلوها والمفارقة فصلوا بينهما كليا . وفيما يلي المهم مما ينقله التوحيدي عن رأى شيخه السجستاني[١]، فى رسائل أخوان الصفا والجمع بين الشريعة والفلسفة .

يرى السجستاني : أن أخوان الصفا"تعبوا وما اغنوا ... ظنوا مالا يكون ولا يمكن ولا يستطاع: ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسو الفلسفة ... فى الشريعة وأن يضموا الشريعة إلى الفلسفة ، وهذا مرام دونه حدد . وقد توفر على هذا قبل هؤلاء قوم كانوا أحد أنيابا وأحضر أسبابا ... فلم يتم لهم ما أرادوه ولا بلغو منه ما أملوه .. أن الشريعة مأخوذة من الله عز وجل .. عن طريق الوحي وباب المناجاة وشهادات

[١] كذلك ، ص ١٧ .

الآيات وظهور المعجزات على ما يوجبه العقل تارة ويجوزه تارة أخرى ، لصالح عامة مقنتة و مراشد تامة مبينة. وفى أثنائها ما لاسبيل إلى البحث عنه والغوص فيه، ولابد من التسلم للداعي إليه، المنبه عليه ، وهناك يسقط"لم؟ ويبطل "كيف؟"، وزول"هلا؟ ويذهب"لو" و "ليت" فى الريح ، لأن هذه المواد عنها محسومة وإعتراضات المعترضين عليها مردودة ، وإرتياب المرتابين فيها ضار ، وسكون الساكنين إليه نافع ، وجملتها مشتملة على الخبر وتفصيلها موصول بها على حسن التقبل ، وهي متداولة بين متعلق بظاهر مكشوف ومحتج بتأويل معروف وناصر باللغة الشائعة وحام بالجدل المبين وذاب بالعمل الصالح وضارب للمثل السائر وراجع إلى البرهان الواضح ...ليس فيها حديث المنجم فى تأثير الكوكب ... ولا حديث صاحب الطبيعة الناظر إلى آثارها ... ولا فيها حديث المهندس الباحث عن مقادير الأشياء ... ولا فيها حديث المنطقي الباحث عن مراتب الأقوال ... فعلى هذا كيف يسوغ لأخوان الصفا أن ينصبوا من تلقاء أنفسهم دعوة تجميع حقائق الفلسفة فى طريق الشريعة "؟ ويضيف أبو حيان" أن أبا سليمان يقول أن الفلسفة حق ولكنها ليست من الشريعة فى شئ . والشريعة حق ولكنها ليست من الفلسفة فى شئ . وصاحب الشريعة مبعوث وصاحب الفلسفة مبعوث إليه ، وإحدهما مخصوص بالوحي ، والآخر مخصوص ببحثه ... ومن أراد أن يتفلسف فيجب عليه أن يعرض بنظره عن الديانات ، ومن احتار التدين فيجب عليه أن يُعَّرد بعنايته عن الفلسفة ، ويتحلى بهما مفترقين فى مكانين على حالتين مختلفين ، ويكون بالدين متقربا إلى الله تعالي على ما أوضحه صاحب الشريعة عن الله تعالي ويكون بالحكمة متصفحا لقدرة الله تعالي فى هذا العالم ..."وينحو أبو سليمان باللائمة على دهريين ملحدين أحدثوا بذلك ردود فعل سلبية ضد الفلسفة فى الإسلام مثل صالح بن عبد القدوس وابن أبي العوجاء وابن الراوندي . كما يهاجم من جمعوا بين الفلسفة والديانة ووصلوا بينهما عن طريق الظاهر والباطن .

سابعا – ولكن هل فعلاً ابن رشد يفصل بين الدين والفلسفة ، وهل فعلا يصلون هم بين الدين والفلسفة ؟.

هل هو يفصل الدين عن الفلسفة أم "يجيّر" الدين للفلسفة ؟

على مستوى الخطاب الثالث (الخاصة) الأمر غير ذلك ، فالدين هنا يصبح ظلا لفلسفة الفيلسوف ، لا صوت ولا حول له ، ولا وجود ، لا له ولا للنص ، أرسطو هو الموجود مع ابن رشد ، (وهكذا فلوطين مثلا مع الفيضيين) فإن وجدت نصا تجده ذكره ابن رشد لأنه يؤيد فلسفته ، كما فعل فى فكرة الصنع من ماء أو مادة أولى فى بعض آيات القرآن ، لأنها أي الآيات تؤيد قدم العالم مادة وزمانا وحركة بحسب تخريجه .

ونفس الشئ مع الفارابي فى المسألة عينها ، كما إتضح فيما تقدم .

النص الديني هنا "يجيّر" لخدمة فلسفة الفيلسوف ، وإذن فاين هذا الإنفصال الذى يزعمه الجابري ، من أنه خاصيته الفلسفة المغربية .

من المفيد الإستعانه بآراء الدارسين فى هذه المسألة ، فبعد أن يعرض يحي محمد اعتبار الجابري إن قطيعة ابن رشد على مستوى الإشكالية تتمثل بفصلة بين البيان والبرهان أو الدين والفلسفة فصلا كليا ، بخلاف ابن سينا وآخرين الذين خلطوا بين الدين والفلسفة ، وإن ابن رشد دعا إلى فهم الدين داخل الدين وبمعطياته ، الفلسفة في داخلها طبقا لمقدماتها ، وكذلك ان الدين عنده ليس ما فيه مثالات لما في الفلسفة ، يقول يحيى محمد وهذا في الحقيقة لا يعكس موقف ابن رشد كما هو ، فبيانات هذا الفيلسوف واضحة وضوحا لا يقبل للشك ، فهي على نقيض هذه الدعاوي ، وهو منساق كليا نحو الطريقة الشريقة أي أن ما في الدين مثالات لما في الفلسفة . وهو يعتبر هما أختان مصطحبتان بالجوهر والغريزة ، لكنه لا يقر الفصل بينهما لأن الشرائع مأخوذة من الوحي والعقل ، أي يخالطها العقل ، ولكن مع قيمومة الفلسفة

على الشريعة ؛ والبرهانيون (الفلاسفة) هم ورثة الأنبياء ، كما ان عملية تأويل النص الظاهر من اختصاص الفلاسفة دون غيرهم من أهل الكلام والحشوية والباطنية ، كما أن ابن رشد يوجب معرفة المقاييس البرهانية شرعا مستشهدا بالآيات الدالة على التفكير والتعقل .

وعليه يرى يحيى محمد ان ابن رشد لم يتعامل مع الشريعة معاملة الفصل والاستقلال ، بل تعامل معها من الموقع نفسه الذي تعامل به فلاسفة المشرق ، مكررا إن ما في الشريعة مثالات لما في الفلسفة ، وتقسيم المشارقة للناس إلى عامة وخاصة وأن للشريعة ظاهراً وباطنا ، وإن ابن رشد لم يكن مع ظاهرية ابن حزم ، كذلك دعا إلى عدم كشف التأويلات لغير مستحقيها أي تباح فقط للخاصة . وعنده العقل يمثله الراسخون في العلم أي الفلاسفة له قدرة تامة على معرفة كل ما جاءت به الشريعة ، وإن قصد الشارع هو حمل الجمهور على الظاهر من العقائد ، عليه يرى الباحث " فأي تأكيد أكثر من هذا على تورطه (ابن رشد) بالانشغال في إشكالية العلاقة بين الدين والفلسفة " تماما كما عند فلاسفة الشرق واخوان الصفا والفارابي وابن سينا وتابعيهم وهذا ما عليه اسم كتابه " فصل المقالة فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال " .

وهذا باحث آخر يقرر بوضوح وحزم " ... ولكن إلى أي مدى يمكن الحديث عن قطيعة ابستمولوجية بين المشرق والمغرب ؟ وهل ثمة إعادة تحديد جديدة للعقل في " فصل المقال " ؟ لست أدري أن ابن رشد فصل بين الدين والفلسفة ، وإنما استعاد مشكلة العلاقة بين العقل والنقل التي آثارها أسلافه من قبل ... وما يميز موقف ابن رشد هو الآتي : أنه ارتقى " بإشكالية " التوفيق ، التي نجدها مبثوثة في ثنايا المقال الفلسفي عند الفارابي أو ابن سينا إلى مرتبة " مقال " مستقل وأعطى القول " الفصل " في شأنها . ثانيا: أنه قدم نظرية في " التأويل " لكي يثبت تطابق العقل

والشرع ، وإن القول الديني هو دائما على وفاق مع ما يقرره العقل ، وابن رشد لا يختلف هنا عن الفارابي في هذا الصدد ، أي اختلاف الحقيقة الدينية عن الفلسفية هو في الأسلوب والطريقة وإلا فهي مثالات لما في الفلسفة ، وكل ما فعله ابن رشد هو إنه أوجد أسسا منطقية للتأويل على أساس أنواع الخطاب ، بينما الحقيقة واحدة ، ولكن بمستويات خطاب وتعبير وبحسب إدراك المخاطَب ، لا المخاطِب . وإذا كان ابن رشد مال إلى النظر إلى الفلسفة والدين كنظامين فكريين فلكي يضفه شرعية على اللفلسفة ومعقولية على الشرع عن طريق إيجاد علاقة بينهما عبر نظرية التأويل ، وابن رشد لم يتناول الخطاب الديني من داخله ، كما زعم الجابري بل استعان على ذلك بالفلسفة (منطق أرسطو) فكيف يصح الحديث عن قطعية بين المشرق والمغرب ؟ وعلى الرغم من عقلانية ابن رشد الواقعية النقدية فإنه لم يستطيع اختراق ميدان الغيب بما هو مرجع وأصل وضعي لكي يسائله حول بديهيات ومصادراته ، ولعل الفارابي يبدو أكثر جذرية إذا ما نظر إلى فهمه العلاقة بين الدين والفلسفة أي ذهابه إلى اعتبار الفلسفة تؤسس كل ملة . ومحاولاته عقل الظاهرة الدينية وليس الاقتصار على تأويلها " .

فإن تجاوزنا ابن رشد إلى ابن طفيل وجدنا ابن سينا مع الغزالي أمامنا فهو ينفذ قضية ابن سينا ، مسترشداً بالغزالي ولوجوئه إلى الكشف للوصول إلى الفلسفة الإشراقية التي رأسها ابن سينا ونذها الغزالي ، وبطل قصة ابن طفيل . ولا جديد هنا عما عند هؤلاء المشارقة في مسألة صلة الدين بالفلسفة ، عند ابن طفيل وابن رشد وإنما نجد عندهما وضوحا في الاهتمام بالتواصل مع الدين طبعاً لصالح الفلسفة .

ومما ينبغي علينا الوقوف عنده ملياً التفريق بين أن يكون فلاسفتنا مثاليين (غير ماديين فلسفياً) وبين أن يكونوا فلاسفة دين ، أو أن لهم فلسفة دينية . لقد كان اسينوزا مثاليا وله فلسفة مثالية ، لكنه ليس فيلسوفا يهوديا أو مسيحيا . نعم فلاسفة المسلمين المذكورين كفلاسفة ... أعلاه ، الفارابي ، ابن سينا ، ابن طفيل ، ابن رشد

فلسفتهم مثالية ، لكنها ليست دينية ، بحسبه بسيطة هو أنهم كما قلنا يبنون فلسفاتهم من روافده عديدة ، ويقدمون حلولا للمشكلات الفلسفية ضمن الفلسفة المثالية وليس المادية الملحدة ، بدت في غاية الخروج عن الفهم الكلامي أو الديني الذي ساد ، لدرجة حكم هؤلاء من متكلمين ورجال دين بكفرهم أو ابتداعهم فيها.

لذلك نحن نعتقد أن مقولة " إشكالية الصلة بين الدين والفلسفة " ، لم تكن بالحجم الذي صوره الجابري ، سواء بالقول بالفصل بين الدين والفلسفة ، أو بالوصل بينهما ، وهي من الخطأ الشائع ، وربما إحدى مردودات الحكم على الفكر الوسيط إسلاميه ومسيحيه بأنه فكر ديني ، وليس فكراً فلسفياً أصلاً أو خالصاً ، وهي أيضاً من حيل غير القادرين على وضع النقاط على الحروف : أما محب الفلسفة ويخاف من سلطويات الطرف الآخر المرتكز على الدين ، وأما متدين أراد أن يثبت الدين بالفلسفة . هذا وذاك موضوع يحتاج إلى وقفة أخرى ، لكن بقدر تعلق الأمر ابن رشد والمدرسة المغربية والمشرقية وموقفهما من الشريعة ، أقول : استنادا إلى كل ما ذكرناه أعلاه ، وما لم نقله مفصلاً لم أجد فرقاً يذكر بين موقف الفلاسفة المشارقة والفلاسفة المغاربة : من مشكلة الصلة بين الدين والفلسفة ، بالمعنى المستقطب "الجفراني" الذي حدده الجابري ، كل ما نجده في الواقع مدارس ومواقف متعددة تصل حد التضاد مع بعضها في الساحة المشرقية ومثلها في الساحة المغربية ، مما يثبت أن هناك في رقعة العالم العربي الإسلامي في الماضي وربما إلى اليوم مدارس واتجاهات تنتشر شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً عبر زمن وأزمان حول المسألة ، وهكذا بالنسبة لمسألة القدم والحدوث أو" المعاد " أو نظرية المعرفة إلخ ...

قدر ما يتعلق الأمر بابن رشد فأنه يبدو أكثر توسيطه ، وتقرّباً للدين – ولم أقل قربا – من الدين من بعض الفلاسفة الذين أعلنوا رأيهم السلبي في الدين ومن بعض آخر منهم تجاهلوا المشكلة تقريباً ، مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة وبنوا فلسفتهم على منطلقهم الخاص ، وأخرين وضعوا الدين في مستوى أدنى بالنسبة لقوى

الإنسان المعرفية (المخيلة في مقابل العقل) . إن ابن رشد يداري عصره ووضعه الحرج الخاص ، وظروف مجتمعه ، فيغازل الدين ويؤلف كتابين وصلا إلينا لمعالجة الموقف ، وهذا ما لم يفعله ابن سينا ، ولا الفارابي ، والعجيب أن كثيرين اعتبروا كتاب الفارابي " الجمع بين رأي الحكيمين " توفيقاً بين الدين والفلسفة ، مع أن الأمر لا يعني أساساً الدين ، فابن رشد يحسب مقاييس الجابري عن العقلانية (المستقلة عن الدين) أقل شأوا في عقلانيته من هذين على الأقل ، ناهيك عن أولئك الذين أبعدوا الدين او سفهوه !!

والآن هل هي الإشكالية الوحيدة ، بل هل هي الإشكالية الأهم ؟ ونريد أن نجرب إشكالية أخرى ، لنعرف على أي أساس معها يمكن للجابري أن يتحدث عن عقلانية مغربية مشرقية ؟ مغرب عقلي ، ومشرق لا عقلي ، الإشكاليات كثيرة ، وأعني التي هي من صميم الفعل الفلسفي والعقل الفلسفي والبحث او الموضوع الفلسفي ، مشكلة العلم الإلهي ، مشكلة المعاد ، مشكلة التوحيد والصفات ولكن الأهم من الجميع هي مشكلة " الوجود " مشكلة " القدم والحدوث " على وجه التخصيص .

لنأخذ المشكلة الأخيرة أو لنقل الإشكالية الأخيرة سنجد أنها شاملة جامعة وأكثر حسما في تصنيف مفكرينا لكل ما تشمل كلمة مفكر أو عالم من النحو وعلوم القرآن كلها بما فيها الفقه وأصوله ، وكذلك المؤرخ الجغرافي وعالم الفلك ورجل الحديث والتفسير وكل أنواع ومنتسبي الفلسفة وفروعها ... إلخ لا تجدو لم تجد أحدا إلا وشغل بها ، أو على الأقل اتخد موقفا تبنّاه تقليدا أو وصل إليه بعد طول تدبر منها

وكيف ترسم مواقف المغاربة والمشارقة حولها ؟ الجواب قطعا يهدم مشروع الجابري جملة وتفصيلا حول القطيعة ، والعقلانية في واللاعقلانية في المشرق : لماذا ؟ لأنك ستجد أن الفقهاء والمحدثين والمفسرين واللغويين، والبلاغيين، وكل رجال الكلام على تعدد فرقهم ... إلخ . يقولون في مشرق العالم العربي ومغربه

بحدوث العالم في الزمان ومن لا شئ . الله إحداثه ، وكان الله متقدما على وجود العالم ، والعالم محدث بعده . فبصرف النظر عن معقولية هذا الحل وبصرف النظر هل هو اجتهاد أم هو ما جاء به النص الديني الخالص نجده حلاً وكان الله وحده ... الخ يغطي الرقعة الإسلامية، فلا هو يقف عند حدود المشرق ولا هو خاص بمشارقة من أصناف هؤلاء العلوم من متكلم وفقيه وفي مقابل هذا المذهب ستجد قائلين بوحدة الوجود مشارقة ومغاربة ، وستجد قائلين بالفيض (العالم عندهم قديم مع الله لإن الله وفعله معقوله معا ولا اعتبارات عقلية ومواصفات يرونها تليق بأحسن تصور لله عندهم ، وهو أي العالم مع ذلك محدث يستمد وجوده (وجوبه بالغير من الواحد ، من الله . تجد هذا في المشرق وفي المغرب ، فإن أخرجت منه ابن رشد الذي ينحو منحنى ارسطيا (قدم الله والعالم كليا) تجد في المشرق الكندي لا يقول أيضا بالفيض ، بل حله هنا كلامي " كما تجد في المشرق من يقول بقدماء خمسة (هي عند المتكلم قديم واحد) فإذا هي مع الرازي الطبيب ومدرسة الهيولي كالإيرانشهري خمسة قدماء والله صانع من مادة لا أكثر ! ، ما الحل المعقول من بين هذه ؟ وأين يوجد هذا المعقول ؟ وهكذا تتحطم مع مشكلة الوجود، والحلول حولها كل فواصل وأسس مشروع الجابري : أين القطعة هنا ؟ أين "المغربية" و " المشرقية " هنا ؟ أين (العقلانية في الحل المغربي، وعدمها في الحل المشرقي ؟ لا يوجد حلّ خاص ، بل حلول تتوزع وتتسرب وتنتشر هنا وهناك ، فالحل الكلامي الله أوجد العالم بعد أن لم يكن ، أوجده من لا شئ ، والزمان حادث والمادة إلخ . حل شامل ، ربما يخرج منه حتى ابن تيمية الذي افترض تعدد فعل الله والعوالم المخلوقة ، ولكن يبقى كلٌ منها له بداية زمانية ، والفعل كله جملة هو من لا شئ .

وهكذا مع الحل الفيضي القائل بصدور العالم عن الله وأن الله (واجب الوجود بذاته) فاض عنه العالم (واجب الوجود بغيره) منذ ومع الله ، ومع ذلك فهو

أي العالم حادث بالذات ، قديم بالزمان . فلا تجده خاصا بالمشارقة أو المغاربة ممن يقولون به ، وابن رشد ينتقد كل الأطراف : الحل الكلامي والحل الفيضي معا ، فلن يكون معه لا ابن حزم ولا الشاطبي ولا ابن طفيل ولا ابن خلدون ، سم من شئت ؛ وسيكون الأشاعرة في المشرق واؤؤلمغرب حزباً ضده وهكذا ، فإن اعتبرت أن مذاهب قدم الله والعالم بالزمان وبالذات " هو العقلانية وهو القطيعة ، وهو الصدمة ، فسيكون ذلك وقفا على ابن رشد وكل من ينكر " حدوث العالم " بأي شكل جدى (الحدوث عند ابن رشد " كون وفساد ") على النمط الأرسطي أي حركة وتحريك وإخراج من القوة إلى الفعل إلخ ما هو معروف .

هكذا فمذهب ابن رشد حل من بين حلول مغربية كثيرة كبرى . ويبقى الصحيح هو ان إشكالية الحدوث والقدم لا شرقية ولا غربية ، بل هي إشكالية إنسانية، بشرية تتحدى العقل الفلسفي والديني ويحاول أن يجد لها حلولا متحاورة متضادة ، ومتوافقة ، في جزئيات ، وأخرى ، شأن كل تاريخ الفلسفة ومشكلات الفلسفة ، شأن كل مشكلة فلسفية .

المحتويات